明代的佛教与社会

陈玉女 著

中国社会文化史丛书





陈玉女教授从社会史的角度出发，对明代佛教的发展与演变进行深入的剖析。从陈教授的研究可以看到明代形形色色的社会现象与佛教相互交织的盛况，从北京到贵州，上至太后天子，下至贩夫走卒，佛教的影响几乎无所不在。其研究奠基于坚实而广博的文献史料之上，发言有本有据，遍及性别、医疗、经典文献等课题，与世界学术潮流相互发明。陈教授的研究金针密细，对了解明代社会与佛教的相互关系，实为不可或缺的重要参考。

——廖肇亨，“中研院”中国文哲研究所副研究员


ISBN 978-7-301-18326-7

9 787301 183267 >

定价：45.00元

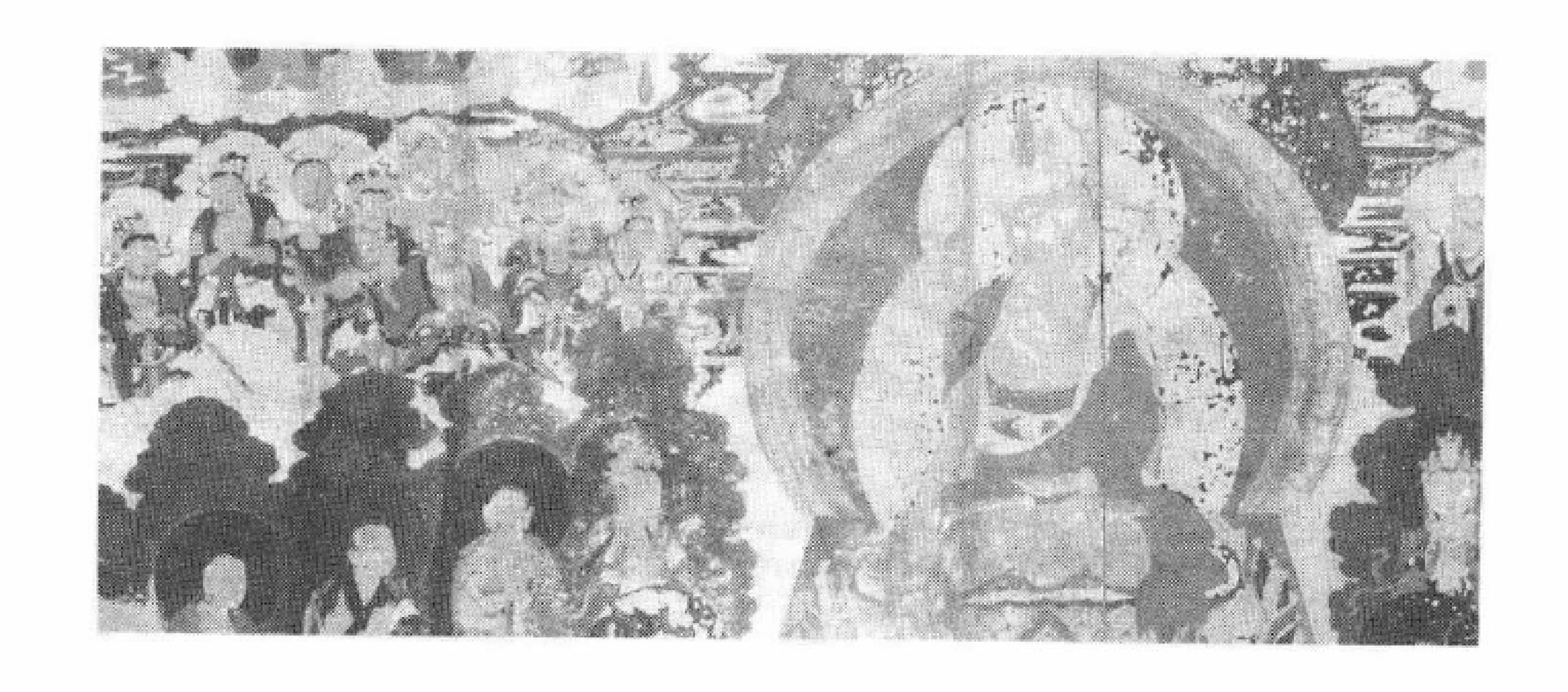


中国社会文化史丛书

常建华 主编

明代的佛教与社会

陈玉女 著





图书在版编目(CIP)数据

明代的佛教与社会 / 陈玉女著. —北京:北京大学出版社，2011.1
(中国社会文化史丛书)
ISBN 978-7-301-18326-7

Ⅰ. ①明…　Ⅱ. ①陈…　Ⅲ. ①佛教史-研究-中国-明代
Ⅳ. ①B949.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 255036 号

书　　　名: 明代的佛教与社会
著作责任者: 陈玉女　著
责 任 编 辑: 张　晗
封 面 设 计: 海云书装
标 准 书 号: ISBN 978-7-301-18326-7/K·0746
出 版 发 行: 北京大学出版社
地　　　址: 北京市海淀区成府路 205 号　100871
网　　　址: http://www.pup.cn　　电子邮箱:pkuwsz@yahoo.com.cn
电　　　话: 邮购部 62752015　发行部 62750672　出版部 62754962
编辑部 62752025
印　刷　者: 三河市北燕印装有限公司
经　销　者: 新华书店
650mm×980mm　16 开本　27.5 印张　400 千字
2011 年 1 月第 1 版　2011 年 1 月第 1 次印刷
定　　　价: 45.00 元

出版前言

本书收录笔者自1995年至2008年发表于各史学期刊及学术会议之有关明代佛教社会史的12篇论文。个人对明代佛教史的关心，始于1989年至日本国立九州大学东洋史研究室留学，此时研究室由明清社会经济史专家川胜守教授主持。课堂上因川胜守教授就斯波义信的《宋代商业史研究》及施坚雅(G. William Skinner)的《中华帝国晚期的城市》(*The City in Late Imperial China*)，以及当时学界盛行的明清区域社会史研究方法和理论，与同学进行讨论，因此深刻影响自己在明代佛教史研究上的观念与方法，如何运用区域社会史的方法概念和明清社会经济史的研究成果于明代佛教史相关课题的探讨上，成为自己日后研究明代佛教与社会关系的重要思考依据。一开始曾尝试从政治性浓厚的华北直隶，讨论位于此行政区域内各府州县因儒教教育水平、道教势力、经济力及人口数等不同的社会环境差异，而影响佛教各自渗透的不同发展面向，并且透过图示具体呈现各区域佛教与社会发展的实态。据此完成《近世华北地域における仏教の社会的浸透のパターン—明代北直隶を测定の枠として—》(原载于川胜守等编，《东亚生产与流通的历史社会学的研究》，日本福冈：中国书店，1993，页323—405)一文。

本书收录的12篇文章，可以说大多在这样的视角和关怀下逐步延展建构而成；像《明太祖征召儒僧与统制僧人的历史意义》(原载于《中国佛学》，第2卷第1期春季号，台北：《中国佛学》编委会，页39— 68)、《郑和施印佛

经与兴建佛寺的意义》(原载于《郑和下西洋国际学术研讨会论文集》,台北:稻乡出版社,2003)、《明嘉靖初期议礼派政权与佛教肃清——以“皇姑寺事件”为考察中心》(根据《明嘉靖初期における议礼派政権と仏教粛清一“皇姑寺事件”を中心として一》翻译修订,原载于福冈:《九州大学洋史论集》,第23号,1995年1月,页1—37)、《明万历时期慈圣皇太后的崇佛——兼论佛、道两势力的对峙》(原载于《成大学历史学报》,第23号,台南:成功大学历史系,页195—245)、《明华严宗派遍融和尚入狱考——兼论隆、万年间佛教与京师权贵的往来》(原载于《成大学历史学报》,第24号,1998年12月,页215—259)等,则是讨论佛教如何在政权势力盘根错节的京师地区,取得有利于自己发展的社会资源和开拓有效的人际网络。这样的区域虽然拥有促进佛教发展的雄厚资本,但置身其中的佛教,不免在政治派系纠葛中,陷入难以自拔的险境。因此,佛教与政权人士的交往接触,该如何恰到好处地严守自身分际,成为僧界人士必须细加琢磨的课题。

又《明昆明太华寺供奉沐氏十二世像之历史意义》(原载于《成功大学历史学报》,第26号,2002年6月,页49—86)一文。昆明沐氏政权的建立,可视为中央政权向西南地区的势力延伸。沐氏在巩固自身的云南政权时,佛教信仰成为建构其自我威权的重要凭借。而《明五台山诸佛寺建筑材料之取得与运输——以木材、铜、铁等建材为主》(原载于《成功大学历史学报》,第27号,2003年12月,页55—98),乃探讨靠近京畿地区五台山诸佛寺建筑材料的取得,除仍旧依仗着中央权贵的财力奥援外,建材的采购与运输,与其周边乃至全国的社会经济、交通网络及社会大众的信仰心理等条件密不可分。然而在营建所谓圣物建筑体之际,因建地与木材的大量需求,导致五台生态环境遭受严重的破坏。所以,佛寺的兴建,虽是集众人之善心美意所成,然不断的建筑对自然生态所造成的负担与伤害,佛教实难辞其咎。

另一方面,在探讨佛教与其生存环境关系的同时,佛教根植于明代社会大众的内心形象,及信众们透过什么样的渠道来接触、认识佛教,以及信众对于佛教的依赖与需求等,均是促使明代佛教从事内在改变以适应外在环境需求的重要推进力。如是构筑而出的明代佛教特质,透过《明代瑜伽教僧的专职化及其经忏活动》(原载于魏泽民主编,《新世纪宗教研究》,第3

卷第1期,2004年9月,页37—88)、《明代堕胎、产亡、溺婴的社会因应——从四幅佛教堕胎产亡水陆画谈起》(原载于《成功大学历史学报》,第31号,2006年12月,页1—46)、《明代妇女信佛的社会禁制与自主空间》(原载于《成功大学历史学报》,第29号,页121—164);后收入鲍家麟编著,《中国妇女史论集(八集)》,台北:稻乡出版社,2008,页107—151)、《明代佛教医学与僧尼疾病》(根据于天津:南开大学主办"中唐以来思想文化与社会演进国际学术研讨会"发表之论文修订而成,2006年8月)、《明代妇女的疾病治疗与佛教依赖》(根据"Buddhism and the Medical Treatment of Women in the Ming Dynasty"一文翻译增补而成。原发表于 *Nan Nü*, 10 (2008), Leiden : Brill Academic Publishers, pp. 279-303)诸文的探讨,可以获得较清楚的理解。明人心中对于佛教或僧人形象的建立,除了部分根源于传统的印象外,促使明代佛教积极走入世俗,而广泛与社会大众接触往来的重要媒介之一的经忏活动,更是不容否定的影响因素。上自皇宫贵族,下至平民百姓,不分男女老少,在面临生老病死等人生苦境之际,经忏法事的荐举成为他们信仰佛教的重要诉求,但是从中所建构起的佛教认知及僧人形象,根据相关文献显示,却多半居于负面,与实质的社会需求产生矛盾。僧人与寺院如是的社会负面形象,让统治者为妇女信佛感到忧心,官方榜文或士大夫家训纷纷规劝妇女不得入寺,并禁止其与僧尼往来。然而这样的训条仍然无法阻断妇女信佛的内在渴求及其相关的宗教活动,甚至妇女与僧尼频繁往来的局面,也并未因此终止。是故,佛教作为民众日常生活的重要精神依靠,由此可见其一二。

明代佛教与社会接触的另一重要途径,即是历来为社会大众所深深依赖的佛门医学,也因此为佛教树立了济世救人的另一种社会形象。而佛教信仰能够内化于中国大众之中,与此当不无关系。佛教医学不仅能够疗愈众生肉体上的病苦,更重要的是,在于它借助病痛的因缘教化众生,能因此淬砺而提升精神与灵性的修炼。故不限于僧尼,即使是一般妇女信众,亦透过佛教的修持法门以期克服病痛的折磨,达到精神上的解脱。不过,这样的态度,往往造成佛教信众不能正面且积极地面对疾病,接受该有的治疗。此一现象,截至今日,于佛教僧俗当中仍不乏多见。

以上12篇的论文,其前后顺序,大致根据内容所涉及之年代或议题之

间所触及的某种相关性排列而成，并非按着论文完成的时间罗列。虽然相互之间，并没有显示出绵密紧凑的议题关系，但是笔者希望借此论集，能够抛砖引玉，引起学界对明代佛教史有较多的关注与讨论，同时在研究方法与课题上能够有更多更新的开展，让它在明清社会史的研究上，不再仅是少数人关怀的课题。

最后，在此要特别感谢南开大学中国社会史研究中心常建华教授的邀稿，让我有这样的机会，得以将自己就明代佛教与社会关系的一些思考与观点，进行汇整。常教授是中国海内外著名的明清社会史专家，研究成果斐然，能够获得他的推荐出版，自是个人无上的荣幸。同时，也要感谢此次协助论文校订的吴静芳、王秋薇、郭业荣等三位同学的耐心与认真，及北京大学出版社的编辑。

陈玉女　2010年11月于台湾成功大学历史系研究室

目录

明太祖征召儒僧与统制僧人的历史意义

一、前　言

元明交替之际，因战乱致使政治、社会、经济崩盘而陷入混乱局面。对于新成立的明王朝来说，制度的重建是当务之急。而值此情势，太祖面对佛教这股势力，是秉持什么样的理念、态度，以及基于什么样的考量加以整顿，实施其佛教政策呢？历来学界对太祖的佛教政策颇多深究。然综观所论，多侧重于政令内容的剖析，较少触及太祖的佛教施政本质，即其背后的意义。故本文试图从较易窥察太祖统治本质的儒僧征召及统制僧人机构善世院的人事任命、僧录司的职掌等决策之拟定，思考其背后所蕴藏的历史意义。

二、太祖的儒僧征召政策

（一）征召儒僧的时代背景

元末，群雄割据，如苏州的张士诚、安丰的刘福通、台州的方国珍、湖广

的陈友谅、福州的陈友定,以及金陵的朱元璋等,各树旗鼓、独立称王。[1] 他们"多属平民,或农、或鱼、或盐、或贩、或僧、或道,无一非下里无告者"。[2] 多是下层阶级出身的草莽英雄。而朱元璋何以拥有足以消灭各方群雄,创立明朝政权的有力资源? 据朱元璋自论成功之要,在于"吾观群雄中持案牍者及谋事者,多毁左右,将士弗得效其能,以致于败"。[3] 由此可知,朱元璋能够击垮众敌,"礼贤下士"是关键的策略。

至正十五年(1355)朱元璋渡江以来,至至正二十年(1360),相继平定江苏一带;即太平府、集庆府、金华府、处州府等文人荟萃之地。[4] 随此,浙东名儒陆续为朱元璋聘为个人之经史教授,及军国事务咨询之顾问。如众所知,像当涂的陶安、李习,金陵的夏煜、孙炎、杨言,金华的宋濂,青田的刘基,龙泉的章溢,丽水的叶琛,宋理学中心地婺州的范祖干、叶仪、吴沈、许干、叶瓒玉等诸名儒,应朱元璋之聘而群集建康。至正二十年,朱元璋于建康公邸的西侧设置"礼贤馆",迎居诸贤士。本馆遂成辅佐朱元璋树立政权的有力机构。[5] 至正二十七年(1367)建立吴国,次年即吴二年(1368),朱元璋正式即皇帝位,创立明朝。

新政权成立后,朱元璋积极延揽知识分子的方针依然不变。甚而采取"寰中士大夫不为君用,是自外其教者,诛其身而籍其家,不为之过"的极端手法。[6] 此时的揽才,大大偏离他建国求才的初衷,转而成为钳制知识分子

---

① 张廷玉等撰,《明史》,卷一二三,陈有谅、张士诚、方国珍、明玉珍诸传,北京:中华书局,1974,页3687—3708。

② 孙正受,《朱元璋系年要录》,第二章《封建兼并战争》,浙江:浙江人民出版社,1983,页150。

③ 参见《明太祖实录》,卷一,癸巳(至正十三年;1353)6月丙申条记载,页0012。

④ 占领苏州一带,不论在经济或文化人才上都足以取得雄厚的资源。而此地的获得,可以说是奠下朱元璋统一政权的重要基础。有关苏州在明代政治史的重要性,可参见宫崎市定的《明代苏松地方の士大夫と民眾—明代史素描の试み》,收入《宫崎市定全集》卷十三,东京:岩波书店,1992,页3—39。

⑤ 檀上宽于《明朝专制支配の史的构造》(东京:岩波书店,1995)的第三部《浙东学派の思想と明初の政治》第一章《方孝儒の政治思想》中指出浙东是经济的先进地区,也是宋元时代的文化中心。当地出生的知识分子,在明朝创建时期发挥甚大的辅政功能。其中金华地区以宋濂为代表的学者辈出,形成"金华学派",而孝儒的政治思想便深受此派的影响。页313—360。

⑥ 明太祖,《御制大诰三编·苏州人才第十三》,收入《皇明制书》,东京:古典研究会出版,1966。

的高压政策。太祖对士大夫的态度转变，是因他早对一些文人儒士不愿与新王朝合作的狂妄态度深感不满，恰又遭到广信府贵溪县儒士夏伯启叔侄“断指不仕”[①]的激烈反抗和苏州人才姚叔闰、王谔“不行赴京，以就官位”[②]的藐视态度。因此，更加深其仇恶并愈加痛打士大夫的心理，也激起其彻底推行重典的决心。因此，《明史》卷一九《刑法志》记载：

> 及十八年大诰成……凡三诰所列凌迟、枭示、种诛者，无虑千百，弃市以下万数。贵溪儒士夏伯启叔侄断指不仕，苏州人才姚润、王谟被征不至，皆诛而籍其家。“寰中士大夫不为君用”之科所由设也。[③]

而曾经亲逢这场变局的太仓兴福寺老和尚慧暕，原是一介儒生，后来遁入佛门。他曾与人谈及洪武时期士大夫悲惨的遭遇时说：

> 洪武间，秀才做官，吃多少辛苦，受多少惊怕，与朝廷出多少心力？到头来，小有过错，轻则充军，重则刑戮。善终者十二三耳。其时士大夫无负国家，国家负天下士大夫多矣。这便是还债的。[④]

所谓“刑不上大夫”，太祖却一改其“礼贤”姿态，以峻法加诸士人身上，使其动则得咎，遂使明初文人视“仕宦”为畏途。[⑤] 想来，慧暕的皈依佛门，与太祖的酷令不无相关。迨永乐时期，慧暕说因近“来圣恩宽大，法网疏阔”。故敢为朝廷所用，参与《永乐大典》编修。

反观前面提及的诸位名儒，不仅个个深受宋儒理学的熏陶，且多半属于

---

① 明太祖，《御制大诰三编·秀才剁指第十》。据杨一凡，《明大诰研究》（江苏：江苏人民出版社，1988），二《〈诰〉文的条目和渊源考释》推测本案大概发生在《续编》颁行后，即洪武十八年之时，页35。

② 明太祖，《御制大诰三编·秀才剁指第十》。据前揭杨一凡的考究，本案亦发生于《续编》颁行后，页36。而此处所记本案主角为王叔闰、王谔，与《明史·刑法志》所载姚润、王谟之名有所出入，恐一方有笔误。

③ 张廷玉等撰，《明史》，页2318。

④ 慧暕的这段话载于明成化年间陆容，《菽园杂记》，卷七三至八三，收入邓士龙辑，许大龄、王天有主点校，《国朝典故》，北京：北京大学出版，1993，页1622—1623。而嘉靖年间何俊良的《四友斋丛说·史五》（北京：中华书局，1983），亦载有这段史话，只是“僧慧暕”写成“僧智暕”，万历七年重刻本，页75。

⑤ 赵翼，《廿二史札记》（台北：广文书局，1974），卷三二，《明初文人多不仕》载：“练子宁疏云，陛下已区区小过，纵无穷之诛，何以为治。叶伯臣疏云，取士之始，网罗无遗，一有磋跌，苟免诛戮，则必在屯田筑城之科，不少顾惜。此可见当时用法之严也。”页594—595。

地主、豪族或是地方名望之士，拥有领导庞大宗族势力及乡里组织的实权者。[①] 若将其置身在政权之外，对执政者来说，无疑是政权的一大威胁。有鉴于此，太祖对于江南豪族或名儒，便施予"一网打尽"的手法。一则，得以借用江南豪族的莫大势力，维持江南社会、经济的秩序，并企图借此歼灭其潜藏的反抗势力。二则，将知识分子收拢在自己的政权底下，使其思想、精力耗尽在明朝国策的运筹上，以扫除太祖对文人自古以来"好议论国事，而危急国家安全"的莫名疑惧，而为朱氏政权扎下更深厚的统治基底。[②]

由此看来，太祖于建国之初延揽具有儒学知识的僧人（以下统称儒僧）为官，论此政策，实是"礼贤"策略的扩大，是为了吸收所有知识分子投效于明朝所推出的另一项求才措施。

（二）征召儒僧的理论

太祖的《拔儒僧入仕论》是其招聘儒僧的重要理论。顾名思义，征召的主要对象是精通儒学的僧人。太祖为了驱使儒僧抛弃出家成佛的理想，为国为君奉献个人才智。奉劝他们说：释迦成佛本非常人，世人能像释迦牟尼佛的，实无几人。他说：

> 丈夫之于世，有志者事竟成。昔释迦为道，不言而化，不治而不乱。……然释迦本同于人，而善道若是。斯非人世之人，此天地变化、训世之道，故能善世如此。……以朕观之，若此者不可多，释迦安可再生。方今虽有僧间能昂然而坐去者，不过幻化而已。[③]

---

① 张廷玉等撰，《明史》，卷一三六，《陶安传》，页 3925—3927。《明史》，卷一三五，《夏煜传》，页 3919。《明史》，卷二八九，《孙炎传》，页 7411—7412。《明史》，卷一二八，宋濂、刘基、章溢、叶琛、范祖干、吴沈诸传，页 3779—3791。《明史》，卷二八二，《范祖干、叶仪传》，页 7223—7224。

② 有关明朝政权的建立与江南地主、士大夫的关系，详细可参见檀上宽《明朝专制支配の史的构造》，第一部《明朝政权の成立とその政册》第一章《明王朝成立期の轨跡—南人政权としての明王朝的性格—》，其中论及，元末朱元璋势力之所以抬头，主要是受到广泛的支持，特别是地主层的参与。朱元璋极力收揽他们，将政权的建立基盘定在地主层上。而这些地主也是当地的儒士，且拥有一定的指导力。页 41—47。同时，同书第二章《元・明交替の理念と现实》中也提出明朝成立的基盘虽是构筑在江南地主身上，然也因这股援助势力，致使明朝碰上停滞于闭锁的南人政权之自我矛盾的困境中。为解决此一难题，太祖便采行弹压南人的政策。页 229—266。

③ 朱元璋，《明太祖集》，卷一〇，《拔儒僧入仕论》，安徽：黄山书社出版，1991，页 225。

太祖认为致力于修行的人，多为了“积后世之事，或登天上及人间好处”。若只是为此，依他所见，未必仅是出家一途始得以致之。所谓：

> 遐迩之道，时人不分。假如方今天堂地狱昭昭于目前，时人自不知耳。且今之天堂，若民有贤良方正之士，不干宪章，富有家赀，儿女妻妾奴仆满前。若仕以道，佐人主，身名于世，禄及其家。贵为一人之下，居众庶之上，高堂大厦，妻妾朝送暮迎，此非天堂者何？若民有顽恶不悛，及官贪而吏弊，上欺君而下虐善，一旦人神见怒，法所难容。当此之际……或时法具临其身，苦楚不禁，其号呼动天地，亦不能免，必将殒身命而后已。斯非地狱者何？[①]

认为天堂或地狱的果报不必等到来世，而是现世现时随身可受。像仕宦以佐人主，自可贵集一身，享受天堂之乐。不然，若身为恶民或贪官污吏，触犯法网，所受之苦，必不亚于地狱之累。因此“若僧不谷，兼通漏未具，宿本无缘，加之累恶积愆，岂异俗者趋火赴渊之愚者矣”。[②]

太祖虽亟欲劝使儒僧舍弃出家修行之路，为国奉献心力。但并不因此而对儒僧采取完全包容的态度。明白告知居官的利弊得失，要儒僧们知所警惕，以免误蹈法网。提醒有意于此的出家人说：“尔必欲弃此道而杰为，须知利害之两端，然后从之。”[③]首先，太祖就居官的利益层面加以陈述：

> 所利者居官食禄，名播寰中，若欲高名食禄，同君不朽，必持心以义，练志以忠，佐君以仁，夙夜在公，无虐而罔上，乃得利真，斯利也。[④]

对想享有功名利禄的人，要求绝对的忠诚、绝对的奉献。若非如此，而是“视禄之少，见赃之重”的贪赃枉法者，“如渊底之鱼闻饵而浮，吞钩于腹，此其所以害也”。事实上，太祖无非亦想借此防止贪图功名之徒的冒进。所以，慎重申明：“朕今以天堂地狱之由示之于尔，尔当深思熟虑，剖决是非，

---

① 朱元璋，《明太祖集》，页 225—226。

② 同上书，页 226。

③ 同上。

④ 同上。

然后来朝，则当授之以官。"[①]

除此，太祖还从社会价值观来说服儒僧出仕，以服务大众。在《宦释论》中说道：

> 方今为僧者，不务佛之本行，污市俗、居市廛。以堂堂之貌，或逢人于道，或居庵受人以谒。其所谒者，贤愚贵贱皆有之，必先屈节以礼之，然后可。然修者以此为忍辱之一端耳。若以堂堂之貌，七尺之躯，忍辱于人，将后果了此道，何枉辱也？若将后不能了此道，其受辱屈节果何益乎？[②]

以堂堂七尺之躯，为修行而受辱于人，是何等的不智！果能成道，尚犹可忍，若不能修成正果，究竟有何意义？更何况弃世为僧，既"生不能养父母于家，死之后嗣立姓同人于天地……不亦悲乎？"[③]于此得见，太祖仍以中国的家族伦理观念苛责僧人违反传统人伦的行为。

原则上，太祖并不否认佛教化俗的功能。从其著名的《三教论》所说："除仲尼之道祖尧舜，率三王，删诗制典，万世永赖。其佛仙之幽灵，暗助王纲，益世无穷，为常是吉"的观点，[④]可以明显看出他认同佛教具有阴助王纲化俗的效能。可是，对于出家修道的僧人，又秉持无法认同的态度。其《拔儒僧文》谈道："今之释、道者，求本来之面目，务玄晤之独关。"但是，"非苦空寂寞，忘嗜欲绝尘事者，莫探其至玄"。[⑤] 非离尘寡欲的人，无法探究佛、道之奥义。所以，在前揭的《拔儒僧入仕论》中，同样得以见着太祖视修道成佛非人人可行的观念。认为世人能成佛的，唯释迦牟尼一人。而释迦又非同于一般之人，所以真能体悟佛道玄义的世人极少。这样的看法等于否认僧人出家追求开悟成佛的务实性；换言之，指僧人出家修行的不切实际。

在太祖的眼中，大多数的僧人就如同他在《宦释论》所描述的，"方今为僧者，不务佛之本行，污市俗、居市廛"的社会"蠹虫"。不可否认的，这与他

---

① 朱元璋，《明太祖集》，页 227。

② 朱元璋，《明太祖集》，卷一〇，《宦释论》，页 228。

③ 同上书，页 229。

④ 朱元璋，《明太祖集》，卷一〇，《三教论》，页 215。

⑤ 朱元璋，《明太祖集》，卷一三，《拔儒僧文》，页 265。

小时候所亲身经历过的丛林生活百态有直接关系。朱元璋十五岁时(1342)因饥荒而避入皇觉寺充当沙弥,吴晗描述这段历史时,说当时寺院,有"八九个和尚,穿得挺寒伧,讲佛理说不上三句,光会念阿弥陀佛。平时靠有限的一点常住田租米,加上替本乡人念倒头经、打清醮,做佛事,得一点衬钱,虽然吃不上大鱼大肉,总比当粗工垦田地出气力安逸。原来那时候出家当和尚也是一门职业。有的是迷信,以为当了和尚真可以成佛成祖,这类人很少。有的是作了坏事,良心不安,躲进佛门医心病。有的呢?杀人放火,怕官府刑法,一出家作佛门弟子,就像保了险似的,王法治不到。更多的呢?穷苦人家养不活,和尚吃十方,善男信女的布施吃不完,放印子钱,多几张嘴不在乎。"[①]吴晗的这段话已深刻勾勒出潜藏朱元璋内心深处那具龌龊的僧人形象。况且文字狱案中,有因"生"通"僧"、"取法"通"取发"而被杀,[②]可见太祖对"僧"或"和尚"是多么的忌讳与藐视。同时,在太祖的言论中也不时流露出类似"僧人无用论"的观点。

因此,他鼓励有识之士应该出来为朝廷所用。理由是:

> 今之时,若有大至智者……若辅君政,使冤者离狱,罪者入囚,农乐于陇亩,商交于市廛,致天下之雍熙,岂不善哉![③]

有大智慧的人,与其出家修炼个人,不如出仕辅佐君主,致天下于太平,较之对国家社会更具实质的贡献与价值。

(三)儒僧的应聘与遭遇

太祖基于上述"拔儒僧"的构想,展开一连串的征召措施。虽无特定的招聘方式,但根据万历年间田艺衡记载,洪武四年(1371)"诏收高僧至"。八年(1375),"诏通儒姚广孝以僧试礼部,中,不愿仕"。[④] 大体上,以直接征

---

① 吴晗,《朱元璋大传》,第一章《小流氓》二《游方僧》,收入《实用历史》(10),台北:远流出版社,1997,页17—18。

② 谢贵安,《明实录研究》,第一章《〈明实录〉修纂的历史背景》,收入《大陆地区博士论文丛刊》,台北:文津出版社,1995,页2—4。

③ 朱元璋,《明太祖集》,卷一〇,《宦释论》,页229。

④ 田艺衡,《留青日札》,卷二七,《姚广孝传》,收入谢国桢编,《瓜蒂庵藏明清掌故丛刊》,上海:上海古籍出版社,1985,页13—14。

聘和"试经僧"的方式为主。

但在太祖的《拔儒僧文》中还有毛遂自荐的类型。此类型是根据太祖所见解读得出。[①] 太祖深叹:"未闻农、工、商、释、道者精于儒。"侍讲宋濂却不以为然,说:"有僧名传者,儒、释俱长。迩来以文求臣改益。"称赞其文"篇篇有意,文奇句壮,奚啻于专门之学!"大胆建言:"臣昧死敢烦圣听,诵之再三,可知其人矣。"太祖接受宋濂的建议,令学士再三读诵,结果"听文意思,果如濂言"。而太祖对僧传请求宋濂改益文章的行为,解读成"朕知僧之意:有所精学,卒无扬名之处,故特求名儒以改益之,由此而扬名,欲出为我用"。宋濂虽然辩称:"恐无此乎!"然依太祖的看法:"朕观僧之文,文华灿烂,若有光之照耀,无玄虚弄假之讹,语句真诚,贴体孔门之学,安得不为用哉!"指出僧传是位有志之士,理当愿为朝廷所用无疑。依太祖的推论来看,毛遂自荐、自愿入仕的儒僧应该不乏其人。

征召儒僧虽有以上的几种方式。但根据史料显示,以直接受聘于太祖的儒僧为数居多。以下,就儒僧受聘的几则事例,借以端察太祖延揽儒僧的施政本质。首先,将受聘儒僧的生平大略,整理成简表1。[②]

表1 洪武年间儒僧受聘事例

编号	人物	出身地 生殁年代	宗派	受聘资格	官职	备注
1	慧昙	天台人 1305—1372	临济宗广智笑隐䜣法嗣	博通儒释应太祖招聘	善世院统领	以污职、诈欺流放西域
2	愿证	姑孰人 1343—1374	临济宗慧昙之法嗣	博通儒释,以文章见用	应奉翰林文字	郁郁而逝

① 据《拔儒僧文》所载"俄而侍讲学士宋濂言及"之语,再参照《明史·宋濂传》载宋濂于洪武六年(1373)升侍讲一事,可推断此文当于洪武六年以后完成。

② 表1史料出处:1.慧昙之相关记载,参见宋濂著,释云栖袾宏辑,钱谦益订,《宋文宪公护法录》,卷一之上,《天界善世禅寺第四代觉原禅师遗衣塔铭》,收入冈田武彦、荒木见悟主编《和刻影印近世汉籍丛书·思想》第4编,京都:中文出版社,1984,页2902—2916。2.愿证。3.证传之相关记载,见同前揭《宋文宪公护法录》,卷一,《大天界寺住持孚中禅师信公塔铭·李大猷(愿证)传附》,页2916—2922。4.守仁。5.德祥之相关记载,参见朱彝尊编,《明诗综》,卷九〇,《释子上·守仁传》,同卷九一,《释子中·德祥传》,台北:世界书局,1970,页1、14。6.宗泐。7.来复之相关记载,见同前揭《明诗综》,卷九〇,《释子上·宗泐传》,页4—5;同卷,《释子上·来复传》,页12。

续 表

编号	人 物	出身地 生歿年代	宗派	受聘资格	官 职	备注
3	证传	会稽人 生殁不详	临济宗慧昙之法嗣	博通儒释，以文章见用	修起居注，迁考功监令	
4	守仁	高阳人 生殁不详	法系不明	博通儒释，以文章见用	僧录司右讲经	以诗触上怒幸免于死
5	德祥	钱塘人 生殁不详	与守仁同门	博通儒释，以文章见用	僧录司职	以《西园诗》忤上
6	宗泐	临海人 1318—1391	临济宗广智笑隐訢大弟子	博通儒释，以文章见用	僧录司右善世	坐胡党案，但免于死
7	来复	丰城人 1319—1391	临济宗楚石梵琦之门下	博通儒释，以文章见用	授僧录司右觉议	坐胡党，凌迟死

从表 1 得知，除来复外，全是浙江出身，多属临济宗大慧杲之法嗣。[①]由于他们各个精通儒、释之学又深富文才，自然不易逃脱太祖“拔儒僧入仕”的网罗命运。

据知，中国佛教自宋以后，临济一枝独秀。自临济杨岐派圆悟勤法师门下，又衍生虎丘隆、此庵元、大慧杲等三派，以虎丘、大慧两派为盛。之后，独以大慧一派，繁衍隆盛，遍及东南沿海，高居江、浙地区佛教丛林的领导地位。此派人士，如前述所指多是精通儒、释之学，身怀诗文才气之辈。溯其学风，据明初宋濂撰《净慈禅师竹庵谓公白塔碑铭》所载：

① 释来复撰，《蒲庵集》，《附录 · 蒲庵禅师传》明载来复为南悦楚公之弟子，收入《禅门逸书》初编第 7 册，台北：明复书局，1980，页 103。至于楚公之法系，据《佛日普照慧辩楚石禅师语录序》：“临济……得阳岐，阳岐得白云，白云得五祖，五祖得圆照悟。至此，又析为二宗，妙喜、虎丘，子孙满堂。妙喜得育王佛照，佛照得灵隐妙峰，妙峰得径山藏云，藏云得寂照元叟。……今天宁楚石禅师，实嗣元叟。……是妙喜第五世孙。”又释法林等编，《元叟行端禅师语录》，卷八，黄溍撰其《塔铭》载：“菩提达摩……来止中土，直接上根，其后支分为二，心印独付于曹溪，派别为五，而宗风大振于临济，至大慧，而东南禅门之盛遂冠于一时。故其子孙最为繁衍，径山元叟禅师，大慧四世孙也。”得知楚公梵琦确为元叟之法嗣，为大慧杲公第五代之法孙，收入《禅宗集成》第 19 册，台北：艺文印刷馆，1968，页 13213 下。至于广智笑隐訢，如宋濂《扶宗宏辨禅师育王裕公升塔之碑有序》所说的：“惟我昭觉大师上绍临济正传，得法者固多，而虎丘、大慧为最盛。虎丘四传而为破庵、为松原，二宗角立，子孙蕃庶。大慧五传至佛晦机智师、大辨明慧、洞彻心源，实与二宗抗衡，而大中大夫广智全悟大禅师出承其后”，为大慧传下第六代法孙（见宋濂，《宋文宪公护法录》，卷一之下，页 3010）。综上所述，可确认宗泐、慧昙、来复、愿证、证传等同属大慧之法嗣。

济北正宗传至我大慧普觉禅师，以大乘根器总摄天上人间诸文字。……而圆鉴光师为其世适，自时厥后，以次相传，若光孝简师，若育王观师，若佛智熙师，若广智全悟䜣师，后先勃兴，荷担正法，其所以黼黻宗纲折冲外侮，皆兼用辞章为佛事。①

又载：

大慧正支，七叶相承，焜耀铿锵，以文华称，非徒文，般若为体。②

所谓兼用辞章兴佛之风，乃承袭大慧以来历代相承阐扬文字般若的习禅宗风。而明欧阳玄的《蒲庵集序》则称言，应用文字发扬禅旨之风气，早自禅宗二祖惠可、三祖僧灿已开启先端。他说：

禅学之徒，以文鸣道者，世不多见。盖自达摩氏传心来，而不立文字。……然以祖可公、三祖灿公，皆由儒而入释，其所著信心一铭严奥义，特为学者所宗，烨然有光于盛唐矣。由唐至宋，则大觉琏公、明教嵩公、觉范洪公，后先继起，以雄词妙论大弘其道于江海之间。一时老师宿儒，若我先忠公及韩兖苏轼诸子，莫不敛衽叹服。我皇元开国之初，若天隐至公，晦机熙公，倡兴斯文于东南，一洗咸淳之陋。……晦机之徒笑隐䜣尤为雄杰。③

据此，得知笑隐䜣更是带动元末东南儒禅学风的杰出人物。而前列受聘于太祖的七位儒僧，亦多为笑隐䜣之弟子，理当受其宗风熏陶。以其个个博学多才，势必成为朱元璋新政所欲攫取的重要对象。

至于“以儒阐禅”的知识性禅学风格，当然务必奠立在儒学丰厚、儒者辈出的条件之上。而自宋至元，此风渐盛于东南，乃因南宋亡后，宋朝遗族纷纷逃禅；不为元朝所用的士大夫，亦避居佛门，来复便是其中一例。故东南临济一门人才济济，是支撑宋元以来江南佛教发展的重要支柱。

职是之故，朱元璋在占领江、浙之后，除了急征具备政、经能力的才干之士外，对于稳定江南人心、社会秩序极具助力的江、浙儒僧，亦是他积极收揽

---

① 宋濂，《宋文宪公护法录》，卷一之下，页3123。

② 同上书，页3129。

③ 来复，《蒲庵集》，页1。

的重要对象。

就时代需要考量，太祖延揽儒僧，已如前述，非全出于“礼贤”或“礼僧”的心态。“礼贤”、“礼僧”只是中间的一种手段罢了。目的在于驱使知识分子忠心效劳、绝对服膺明朝政权的统治。从表1来看，能够平安无事、寿终正寝的入仕儒僧几无一人，更加深上述看法的可靠性。以下，就各案分述其情。

洪武六年(1373)冬，僧愿证被任命为翰林文字之主宰，并赐予妻妾及位在太平门处的一座官邸。这样的馈赠，完全符合太祖所承诺的，只要入佐君主，便可过着“高堂大厦，妻妾朝送暮迎”的天堂生活。但愿证并非从此过着荣华富贵的享受生活。不久，太祖命令中秘闭锁愿证三个月，令其阅读典籍，迨其蓄发后，才授予官职。可是，洪武七年(1374)二月，愿证却郁郁而卒。由此观之，愿证的入仕，显然被迫的成分大过自愿，故不愿留发以仕。可能因此惹怒了太祖，遭致被关，最后竟郁卒狱中。此景同前述不愿赴官之士大夫一样惨遭不幸，彰显太祖“礼贤”与“礼僧”策略的同出一辙。

而僧守仁，字一初，号梦观，原为四明延庆寺僧，曾住持灵隐寺。据载“洪武中”，征授僧录司右善世时，正值南粤进贡翡翠一事，守仁呈上《赋翡翠诗》言：“见说炎州进翠衣，网罗一人遍东西。羽毛又足为身累，那得秋林竟处飞。”

据说，太祖看了之后，怒斥道：“汝谓我法网密，不欲仕我耶！”几不获免。至于《赋翡翠诗》一说，有人认为此诗并未载入守仁的《梦观集》，“当为好事者附会，使诚有之，必不敢进呈也”。[①]

与守仁同时被征召的僧德祥，也流传着因其《西园诗》之作而惹来杀身之祸的说法。德祥，字麟洲，号止庵，洪武中住持径山寺，著有《桐屿集》。极富诗才，朱彝尊于《静志居诗话》称德祥诗文能力，足与楚石季潭(泐)“鼎立桑门。蒲庵以下，要非其敌”。据《明诗综》卷九一《释子中·德祥传》载：

西园诗云，新筑西园小草堂，热时无处可乘凉。池塘六月由来浅，林木三年未得长。欲净身心频扫地，爱开窗户不烧香。晚风只有

① 关于《赋翡翠诗》一事之记载，见朱彝尊编，《明诗综》，卷九〇，《释子上·守仁传》，页14。

溪南柳，又畏蝉生闹夕阳。[①]

从诗文看来，钱谦益认为并无不妥之处，“不知所谓忤上者何语”。所以断言“野史流传不足信”。[②]

尽管如此，不论《赋翡翠诗》是否为守仁之作，或是《西园诗》并无犯上之嫌，但是，这些诗文的创作以及犯上惹祸的流言，亦足以为太祖为法严苛的另一项佐证！事实上，从《赋翡翠诗》或《西园诗》的内容来看，在在流露出无法挣脱外界干扰的苦楚。据清孙政撰，徐增重编《武林灵隐寺志·住持禅祖·守仁传》所载：

行中守仁禅师，号一初，有志事业，不偶为僧。尝言我辈从事文墨，非以废道，有不得已。[③]

守仁原是有抱负之人，然不期然、意即没想到会成为僧人。这已道出他潜藏内心的某种“不得已”。而他说自己以僧之名分，玩弄于文墨之中，并非荒废道业，是因为“不得已”。为何守仁要“不得已”而为僧，为何要“不得已”而寓情于诗文？

南宋以来，中原沦为蒙族统治，不为所用的士大夫纷纷逃禅，或为道、或为僧。然朱元璋恢复了汉族的统治政权，却仍有不为其所用而相继隐遁者。原因，在《留青日札》卷三五《沈万三秀传》中明确指出：

元末时，吴人陆德原者，富而好古，亦能诗文，名振吴下。沈万三秀曾为之治财，入国朝，德原亦为黄冠，盖惧法而逃。[④]

德原因惧怕太祖的苛法而逃为道士。可见明初，像守仁、德原之类的江南士族或富豪，深怕为太祖所嫉，“不得已”而遁入佛、道之门者，为数当不少。因此，守仁及德祥二人之所以出任僧官，很可能跟愿证一样，是因强权逼迫所致。所以，才有《赋翡翠诗》、《西园诗》之类的流传产生。

其次，就来复与宗泐的征召入仕言之。来复，字见心，自号竺昙叟，丰城

---

① 朱彝尊编，《明诗综》，卷九一，《释子中·德祥传》，页1。

② 同上。

③ 孙政撰，徐增重编，《武林灵隐寺志》，卷三，《住持禅祖·守仁传》，收入杜洁祥主编，《中国佛寺史志汇刊》，台北：明文书局，1980，第1辑第23册，页200。

④ 田艺衡，《留青日札》，卷三五，《沈万三秀传》，页2，总页1109。

人。元末,因鉴元"朝政不纲",故航海至宁波,挂塔双林之定水寺。"洪武初,召至京,太祖览其诗,褒美,赐金襕袈裟,授僧录司左觉义。"但后来却"坐胡党,凌迟死"。[1]

宗泐,字季潭,临海人。洪武初诏令推举各界高僧时,泐居首,命住南京天界寺。不久之后,被遣至西域取经。洪武九年(1376)太祖幸天界寺,赏识宗泐"识儒书,知礼义",直呼"泐秀才"。于是,命宗泐"蓄髭发,发长数寸,欲授以官"。但是,宗泐婉拒不受。虽然如此,却未恼怒太祖,还执笔亲书《赐宗泐免官说》,称许他不任官、不贪荣华的难能可贵。文载:

> 吁,难哉!世人之于世,谁不欲富贵,妻子名彰于世者欤?今是僧却富贵,弗美妻妾,可谓三害之中,善却一者欤?……其僧生性淡薄,玄悟,不可以言貌而见,盖丈夫之气,初志不夺,斯僧其人也。特听而免官,放老山林。[2]

看来,太祖对于宗泐真是出自一片"爱才"之情。而洪武十三年(1380),在胡惟庸事件后的党人整肃风潮里,宗泐亦受胡案牵连。据载:

> 僧智聪坐胡惟庸党,词连泐及来复。谓西域取经,惟庸令说土番举兵为外应,有司奏当大辟,诏免死。孝陵御颁清教录,僧徒坐胡党者六十四人,咸服上刑。[3]

坐胡党之僧高达六十四人,包括宗泐在内。但"惟泐得宥,盖受主知者深矣"。可见太祖独厚宗泐之实。也因此,太祖征召儒僧的政策,博得清钱谦益(1582—1664)的好评:

> 高皇帝号咷求贤,不遗于禅衲。正欲其居官食禄辅君泽民,阐扬如来博修之道,非欲以儒易释,以利禄破苦空。愿证辈俱厥施,而姚恭靖卒以比丘现身。高皇帝之作人远矣哉!至宗泐辞官,则又反复赞叹,权实双显,非大圣人不能与于也。[4]

---

① 朱彝尊编,《明诗综》,卷九〇,《释子上·来复传》,页12。
② 朱元璋,《明太祖集》,卷一五,页329。
③ 朱彝尊编,《明诗综》,卷九〇,《释子上·宗泐传》,页5。
④ 宋濂,《宋文宪公护法录》,卷一之上,页2923—2924。

的确,太祖对宗泐算得上宽宏大量。但这不是太祖对待一般儒僧的常态。也就是说,并非所有的儒僧都受到相同的待遇。若与其他儒僧的遭遇相较,太祖对宗泐的厚爱与仁慈,已超乎寻常,可说希有难得。但是,要是就此合理化太祖"拔僧入仕"的动机,认为他是为了"辅君泽民,阐扬如来博修之道"的话,确有欠当之处。太祖若真肯定出家修道的正面价值,必然采取"尊重"的态度,任有道之士置身山林,专志佛道,不致强迫屈从、极尽网罗,甚而致令惨遭不幸。

就以上分析,不管是出家的知识分子或是一般的士大夫,对太祖来说,他们的偏离政权,便是政治的危机。为强化皇权统治,自不分僧俗,一律施以高压的强硬手法以网罗之,防止挂万漏一。

三、佛教统制机构的改革

(一)善世院的设置及历代统领的任命

太祖的僧才延揽及佛教统制机构的设置等政策的施行,不仅是整顿丛林结构的先决条件,也是重建社会秩序的重要一环。

因此,洪武元年(1368)便下令召集浙东、西地区杭州、苏州、绍兴、宁波、金华等五府名刹之住持于南京,共同筹划在天界寺设置佛教统制机构善世院,以统天下僧众之事宜。以是,善世院确立,设有统领、副统领、赞教、纪化四职。僧慧昙奉任为善世院首任统领,统辖院事及诸山丛林事务。品秩从二品,隶属礼部,但无薪支。观此,明代善世院的制度,大抵承袭元代宣世院的组织。然宣世院的品"秩从一品"。而国师为统率全国僧徒以及吐蕃事务之统领。初分置院使二人、同知二员、参议二员、经历二员、都事二员、管勾一员、照磨一员等,享有独立的统治权,不受中央行政机构统辖。[1] 可见元代的尊佛与明太祖的治佛,基本上,政策的本质已大异其趣。

至于善世院何以设在天界寺,又慧昙何以担任首任统领等,历来学者对

---

① 宋濂撰,《元史》,卷八七,《百官志三》,收入杨家骆主编,《新校订二十五史》,台北:鼎文书局印行,1981,页2193—2194。

此多所诠释。但是,从善世院首任统领到洪武十四年(1381)五月善世院废止,善世院的历任统领及其任用资格、职权,以及善世院性质的转变等问题,有进一步厘清的必要。

首先,从慧昙就任统领的缘由检讨善世院人事任命及其职权的问题。据清顺治十三年(1656)谭贞默的《龙翔笑隐䜣禅师语录序》载:"笑隐传觉原昙、季潭泐等五人"[①],知慧昙为笑隐和尚之直传弟子。在元虞集的《广智全悟大禅师太中大夫住太龙祥集庆寺释教宗主兼领五山寺笑隐䜣公行道记》里,明载笑隐承临济宗大杲之法脉,为元末闻名东南禅林之尊宿。文载:

> 自大慧杲禅师大弘临济之宗于东南,晚得佛照光以为之嗣,北筒传之,至物初观而得晦机熙公。江南既归国朝,禅宗尊宿,共扶其道者,数公而已。晦机尤以老成为国柱石,隆然继之,名称普闻于天下者,则广智全悟大禅师琏公其人也。[②]

而元天历二年(1329)文宗皇帝为革除南宋以来江南五山十刹制之弊端,将潜邸改建成江南第一刹大龙翔集庆寺[③],任命当时天竺寺住持笑隐和尚为大龙翔集庆寺之开山住持,以佛教领袖的身份统领江南五山十刹,并赋予全权处决权。[④] 元至四年(1344)五月二十四日,笑隐和尚示寂。但在此之前,即五月一日便推举径山忠公昙芳代己任大龙翔集庆寺之住持。

昙芳属临济支系杨岐派之传承弟子,与宗杲同门,是有隆禅师的大弟子,为继承杨岐派主流应庵法脉之松原岳的第五代法孙。由此推定昙芳与

---

① 释慧昙等编,《笑隐䜣禅师语录》,卷一,收入《禅宗集成》,台北:艺文印刷馆,1968,第15册,页10345。

② 释慧昙等编,《笑隐䜣禅师语录》,卷四,页10391。

③ 参见元至正四年(1344)张铉等编,《至正金陵新志》,卷一一,《寺院·大龙翔集庆寺》,收入《南京文献》,上海:上海书店出版,1991,第6册第18号,页75—76;以及《宋文宪公护法录》,卷一之上,《大天界寺住持孚中禅师信公塔铭》,页2891—2900。

④ 慧昙拥有实际独立行使权,可从《至正金陵新志》,卷一,《地理图·大龙翔集庆寺图》的一段记载得知。其言:"如今笑隐长老根底,加与释教宗主的名分,兼领五山寺者,今后这寺里住持,于五山寺本宗派住持长老内选拣委付者。札牙笃皇帝潜邸时,分坐地的房子理盖来的寺院,比别个寺不同。奉圣旨官钱内,这寺里与来做常住的田土税粮休纳者。杂泛差发,休当着么道不拣什么勾当,依着札牙笃皇帝已了圣旨定例行者,执把的圣旨与了也。"页34。

笑隐系属旁系之法脉关系。[1] 至正五年(1345)春,昙芳就任大龙翔集庆寺第二代住持,八年(1348)十月二十八日逝于任内。[2] 此后,大龙翔集庆寺首席之位整整空缺一年。至正九年(1349)十月行御史台依诏疏,迎请与昙芳同是松原法脉的孚中信禅师,任大龙翔集庆寺第三任住持。[3]

当至正十六年(1356)朱元璋攻陷金陵时,金陵首刹大龙翔集庆寺"僧徒具风雨散去",唯孚中信禅师能安抚众僧溃散、惊恐之心,"结珈晏坐,目不四顾,执兵者满前,无不掷仗而拜"。而朱元璋临幸大龙翔集庆寺,聆听孚中信禅师讲经时,赞誉信师操守。[4] 至正十七年(1357)改大龙翔集庆寺为大天界寺,正式划入朱元璋政权的版图。同年秋八月二十四日孚中信禅师逝世。[5] 随后,立即任命慧昙为大天界寺第四任住持,而这是朱元璋对天界寺住持的首次任命。天界寺在面对元明政权交替之际,所扮演的角色以及住持的权责是否发生了本质性的变化?是否仍与元代一样,享有统辖全国佛教的领导权?是以下所要探讨的问题。

---

① 根据至正六年(1346)虞集的《昙芳和尚语录序》,知昙芳的法脉,如下所示。

临济宗圆悟(南宋)
- 有隆→应庵华(杨岐正派)→密庵杰→松原岳→无得通→虚舟度→玉山珍→昙芳珍。
- 有杲(临济正宗之传承)→法嗣繁衍(千枝万叶)。

以上参见元继祖等编《昙芳守忠禅师语录》卷上,《禅宗集成》第18册,页12442。又《元故大中大夫佛海普印广慈圆悟大禅师大龙翔集庆寺长老忠公塔铭》载明昙芳为"松原岳五世孙",见《昙芳守忠禅师语录》卷下,《禅宗集成》第18册,页12482。

② 元继祖等编,《昙芳守忠禅师语录》卷下,刘贞书《有元大中大夫佛海普印广慈圆悟大禅师忠公行业记》,《禅宗集成》,第18册,页12477。

③ 宋濂,《宋文宪公护法录》,《大天界寺住持孚中禅师信公塔铭》记述至正己丑(九年),大龙翔集庆寺虚席,行御使台奉疏迎孚中信禅师主之。龙翔寺,栋宇之丽甲天下。主其事者,像笑隐、昙芳忠公,皆名德之士,举行百丈清规,立东南之楷模。而昙芳忠公逝后,"咸谓继忠公之躅,非师无以厌众心,往返者三,师始赴之"。又,同文称孚中信公之法系时,记叙:"惟昔天童坦公,以一真之学士,承松原四叶之传。……师亦以真承之故……岿然为一代人天之师。"其次,释德介撰《天童寺志》,卷三,《先觉考·竺西坦禅师传》中,谈及竺西坦禅师与孚中信禅师的师承关系时说:"师嗣虚舟度,度嗣华藏通,通嗣松原岳,其法嗣孚中信等五人。"收入《中国佛寺志》,台北:明文书局,1980,第1辑第13册,页236—237。因此,若合并前揭《元史》卷八七,《百官志三》,及释慧昙,《笑隐䜣禅师语录》卷一观之,竺西坦禅师确为玉山珍禅师之同门师兄弟。职此,竺西坦门下弟子孚中信禅师与玉山珍门下弟子昙芳禅师亦属同门但非同支系之旁系法脉关系。

④ 宋濂,《宋文宪公护法录》,《大天界寺住持孚中禅师信公塔铭》。

⑤ 宋濂,《宋文宪公护法录》,《天界善世禅师第四代觉原禅师遗衣塔铭》明记:"十六年丙申,王师定建业……逾年丁酉,赐改龙翔为大天界寺。"故确切可知,其改名应在孚中信禅师逝世前;即至正十七年八月二十四日以前进行。

所谓"擒龙要擒首",朱元璋借用领导江南佛教的大天界寺以及慧昙和尚的盛名,确实是整顿逐次占领的江南佛教及其社会秩序的重要措施。在慧昙接任天界寺住持后,"每设广荐法会,师必升座,举宣秘法要"。朱元璋则"亲率群臣幸临"。[①] 想必法会是在朱元璋的指示下,为战死浙东地区之士兵所举行的追荐大会,借此广收军民之心。此时,得见天界寺仍旧继承元大龙翔集庆寺时代担任国家佛教行政以及国家宗教礼仪的双重角色。

伴随江南的统一,朱元璋逐次脱却群雄割据的地方统治色彩,着手从事全国中央统治政体的规划。随之,对于设立佛教统制机构的需求,亦逐步增强。于洪武元年三月,正式于天界寺成立中央佛教统制机构善世院,"秩视从二品"。特别授予慧昙"师演梵善世林国崇教大禅师,住持大天界寺,统诸山释教事"。慧昙成为善世院的首任统领。[②] 在太祖的政权下,天界寺的住持仍被赋予佛教的最高统治权,行使佛教行政机能。但是,此后,天界寺的国家宗教性机能,遂由蒋山(钟山)太平兴国禅寺取代,分别于洪武二、四、五年陆续举行全国盛大著名的"钟山法会"。[③] 至此,天界寺丧失自元末以来及朱元璋吴国统治时期所具的国家宗教仪式之职掌。

天界寺之所以被选为佛教最高统治机构的中心,多言其乃因天时地利人和。但具体方面,可根据宋濂《天界善世禅寺第四代觉原禅师遗衣塔铭》所说的:

> 元氏有国,文宗潜邸在金陵,及至临御,诏建大龙翔集庆寺,独冠五山,盖矫其弊也。国朝因之,赐以新额,就寺建官,总辖天下僧尼。当是时,觉原禅师实奉诏莅其职。夫当兴王之运,亲受圣皇付嘱,以统释教之事。

主要是因袭天界寺前身即元朝大龙翔集庆寺的统治格局与机能。同时,任

---

① 宋濂,《宋文宪公护法录》,《天界善世禅师第四代觉原禅师遗衣塔铭》。

② 宋濂,《宋文宪公护法录》,《天界善世禅师第四代觉原禅师遗衣塔铭》。慧昙于元时,曾受帝师封为"净觉妙辩禅师"。

③ 参见间野潜龙《明代文化史研究》,第三章《明代の佛教と明朝》论及,明建国以来,依太祖之命,将佛教行政机能与国家宗教性仪式由天界善世禅寺、太平兴国禅寺分开担任。东京:吉川弘文馆,1979,页245。而有关明初钟山法会之性质,可参考滋贺高义《明初の法会と佛教政策》一文,日本《大谷大学研究年报》第21卷,1969,页199—237。

命住持大天界寺长达十年之久的慧昙觉原禅师就任善世院统领。慧昙被任命为善世院首任统领，宋濂指出是因为慧昙即是大龙翔集庆寺第一代住持广智䜣的直传弟子。他说："广智握真如印，柄道明宗，尝使辉光照烛于幽隐矣。今六合清，真人抚运，崇尚佛乘，赐额建官，以统驭其众，非得法于广智者，亦孰能任其始乎。"所谓"广智之传，实由正宗，师之所契，亲得其髓……"[①]慧昙为广智笑隐䜣之一脉相传的正宗弟子，这是他出任善世院统领的重要条件。

但是，隔年即洪武二年（1369）冬，慧昙因中风而患喑疾（失声），遂中止院务职权。三年（1370）三月哑疾治愈后，未复其职，却于同年六月，被遣出使西域。四年（1371）九月示寂于西域之省合剌国。对于慧昙辞去院务及出使西域之事，有人怀疑它是触犯太祖所受的一种惩罚。因此，若能从慧昙的病情加以分析，也许对其出使西域的真相，将获得更正确的理解。

据明孙一奎撰《赤水元珠》卷一《中风》载：

> 纲目云：中风，世俗之称也。其证卒然仆倒，口眼㖞斜，半身不遂，或舌强不言，唇吻不收，是也。然名各有不同。卒然仆倒者，称为击仆，世又称为卒中，乃初中风时，其状又如此也。其口眼㖞斜、半身不遂者，经称为偏枯，世又称左瘫右痪及腲腿风，乃中倒后之症邪之浅者，状如此也。其舌强不言，唇吻不收者，经称为喑病，世又称为风懿、风气，亦中倒后，症邪之深者，状如此也。……初中倒时，随即醒者，宜治。[②]

慧昙中风的隔年即宣告治愈，不久后被遣使西域。依此状况，按医书描述的症状判断，应属轻度中风。既然如此，何以非得辞去善世院职务不可？可是，史料也明载慧昙得了喑哑之疾，是医书所说的："其舌强不言，唇吻不收者，经称为喑病……邪之深者"，属重度中风。同书引载："东垣云：……中脏者，唇缓、失音、鼻塞、耳聋、眼眦、便闭，性命危急。"可知慧昙的中风已伤及内脏，有生命危险，很难完全治愈。而洪武三年慧昙年届六十六。如此病魔缠身之躯，又有语言障碍的年迈者，却被遣使西域，果真能负起太祖所

---

① 宋濂，《宋文宪公护法录》，《天界善世禅师第四代觉原禅师遗衣塔铭》。

② 孙一奎，《赤水元珠》，卷一《中风》，收入《景印文渊阁四库全书》，台北：台湾商务印书馆，1985，第766册，《子部医家类》，第72，页766—768。

赋予的外交任务？这无异是欲置之于死地的一种酷刑。

到底慧昙哪里触犯了太祖而遭此罪刑？虽无直接史料可资证明，但从宋濂撰《天界善世禅寺第四代觉原禅师遗衣塔铭》中可获得蛛丝马迹的记载，说慧昙在调查天界寺的账簿时，"至不能弁真赝，卒为下人所欺"。洪武二十四年(1391)六月一日颁布的《申明佛教榜册》中，亦载及此事：

> 朕居金陵，军士在征者多金陵，在城巨细僧寺庵观数多。当是天界一寺，重门楼观、金碧荧煌，可谓寺之大者矣。其斋僧布施者鲜入其内，其房一间为庵，三五间为寺。道观如之朝天宫亦然，金碧莹煌、重门楼观，人皆不入。其香灯烛昼夜不息于小庵小舍，何也？实非求福，乃构淫佚败常乱俗。当是时，朕将诸寺院庵观一概屏除之，僧不分禅讲瑜伽，尽入天界寺。……然一二载之间，天界首僧惠昙信从群小不才，如忘瑜伽诸僧，假以出入有验。凡有经斋去处验帖，验僧而出其归也。巧取民施以为常例。如此剥屑瑜伽诸僧。[①]

太祖指责慧昙误信群小，任其滥用职权，仗势榨取瑜伽僧所得之衬钱，严重违逆他严惩贪渎的作风。基本上，慧昙等人难逃太祖的严刑酷罚。在慧昙辞去院务时，连推荐下任人选的固有特权，亦即连最起码应该受到的尊敬都已荡然无存。更别说西域之旅名是荣誉之遣，实是流放之刑。

继慧昙之后，任天界寺第五代住持兼善世院第二任统领的是，临济正宗的直系弟子万金西白禅师。万金，江苏吴县人，为临济寂照禅师之传法弟子。[②] 元末住持瑞光寺，洪武三年"诏住持京师天界寺"，主"善世院，统领释教"。[③] 四年(1371)春，太祖召集禅讲教三宗名僧十人，及其徒二千人，"建

① 葛寅亮，《金陵梵刹志》，卷二，《钦录集》，台北：广文书局印行，1976，民国二十五年金山江天寺影印版，页 163—164。

② 宋濂，《宋文宪公护法录》，卷一之下，《大天界寺住持白庵禅师行业碑铭》，页 2972—2988。

③ 关于万金禅师之记载，见朱彝尊编，《明诗综》，卷九〇，《释子上·万金传》，页 18。以及周永年《吴都法乘》，卷六下，《万金》诸传，收入杜洁祥主编，《中国佛寺史志汇刊》，第 3 辑第 21 册，页 941—942。

广荐法会于钟山，命师总持斋事”。不久，万金禅师竟“以母耄”为由[①]，推荐临济宗笑隐禅师之上首弟子，即慧昙同门师兄弟径山寺住持宗泐为第六代天界寺住持。然洪武四年有善世院改革之说。此说虽已被“四年”乃“十四年”之误所否定，可是四年就任天界寺住持的宗泐禅师，未见有被赋予善世院统领职衔的记载。虽然不能就此断定善世院首席腾空之事的真实性，但以西白禅师牵强辞任的理由，也显示善世院的统制结构似发生了某种变化。若宗泐只任天界寺住持，而未被委以善世院统领属实的话，便打破天界寺住持就是善世院统领的旧有二合一之统制结构，转向分治形态发展。因此，说洪武四年为善世院改革期，虽未见正确，但视之为转换期当不为过。

直至洪武七年（1374）赐号中天竺僧板的达（pândita）为“善世禅师，居蒋山，统制天下诸山”为止，[②]可确认天界寺善世院机构形同虚设，其统制机能似已转至钟山。迨洪武十四年（1381）五月善世院随同板的达禅师的逝世而宣告终止。同年六月改设僧录司以统辖天下释教。[③]

回顾善世院自开设以来，短短几年，人事便经历多次更迭。对其统辖机能的发挥及其实权的掌握不免感到质疑，始终未见善世院发挥它应有的统辖功能及扮演它应有的领导角色。所呈现的，尽是中央集权专制底下行政机构浓厚的附庸性格。

（二）僧录司的设置与职权

僧录司的设置，其年代自洪武十四年六月二十四日发布以下条文：

> 礼部为钦依开设僧道衙门事，照得释道二教流传已久。历代以来皆设官以领之。天下寺观僧道数多，未有总属，爰稽宗（宋）制，设置僧道衙门以掌其事物，在恪守戒律以明教法。[④]

---

① 参见宋濂，《大天界寺住持白庵禅师行业碑铭有序》。但朱彝尊，《明诗综》卷九〇《释子上·夷简传》载洪武四年十二月举行“钟山法会”，其言：“诏征江南高僧十人诣京师，命钦天监筮日就钟山太平兴国禅寺建法会，以荐国殇。”时间上，与宋濂所载稍有出入。而出席本会之十大名僧，分别为宗泐、来复、梵琦、守仁、万金、清浚、昙噩、慧日、居顶及夷简等僧。页18—19。

② 傅维鳞，《明书》，卷一六〇，《异教传·板的达传》，收入四库全书存目丛书存目丛书编纂委员会编，《四库全书存目丛书·史部四十》，台南：庄严文化，1996，页359。

③ 朱彝尊编，《明诗综》，卷九〇，《释子上·宗泐传》，页5。

④ 葛寅亮，《金陵梵刹志》，卷二，《钦录集》，页132—133。

之后，至十五年（1382）四月正式任命人事执行职务之时始告确立，已成学界定说。[①] 而上述条文的公布，视同否认善世院统领天下僧尼事务的行政机能，且一改定鼎之初沿袭元朝旧制的作风。所谓“僧道录司衙门，全依宋制，官不支俸，吏与皂隶合用人数，并以僧道及佃仆人等为之”。[②] 以僧徒充当吏役，僧俗混用制，一扫蒙古尊佛的绝对礼遇政策。这样的结果，可能受到如宫崎市定所说，是随着太祖逐次抬头的汉民族意识，意图断绝元明政策之承袭关系的影响所致。[③]

僧录司的设立，被视为洪武十三年（1380）胡惟庸事件后，中央政策改革的一环。[④] 其人事编制及品秩，比照一般官僚制度，隶属礼部，为中央行政机构之一。人员与职权的配置，远较善世院具体、明确。有关于此之论述甚多且详，恕本文略不复述。

此次的佛教统制机关改革，中央如何设定僧录司的权限，赋予它什么样的政治地位？与善世院不同之处何在？是以下所欲究明的课题。

综观各僧官衙门之职掌，察知僧录司之重要权限，如下：[⑤]

一、督导整理僧籍，以掌握僧尼乃至教团的动向。

二、载明有额寺院之由来，以防私创庵院之风。

三、僧侣有担任牙役之义务。

四、各州县若有寺庵住持空缺，得向当地之僧正司（州）或僧会司（县）衙门推举戒行老成、精通经典之僧，以呈报僧纲司（府）衙门。之后，再往上送达僧录司，令其考试，合格者得以奏闻礼部。

五、各州县之僧官衙门，当清查无度牒僧，呈报僧纲司，令其考试。能

---

① 但也有部分史料记载僧录司官职，于洪武十四年之前，即告设立。参见长谷部幽溪，《明清佛教教团史研究》，第三章《教团组织的基本问题与社会伦理》第一节《僧录司设置的时期》，东京：同朋社，1993，页77—80。

② 葛寅亮，《金陵梵刹志》，卷二，《钦录集》，页136。

③ 宫崎市定著，《洪武から永乐へ—初期明朝政权の性格—》三《太祖の政策における元明政策の断绝》，收入《宫崎市定全集》13，页54。

④ 间野潜龙，《明代文化史研究》，第三章《明初的佛教政策》认为洪武十三年胡惟庸事变，是促使明政治体制大幅改变的重要契机。自胡惟庸事件之后，废除中书省，六部成为新政治的中心，而军事、监察等诸政事，均从事官制之改革。因此，僧道衙门的设置，想来也是其改革实施中的一项措施。东京：同朋社，1979，页247—248。

⑤ 葛寅亮，《金陵梵刹志》，卷二，《钦录集》，页136。

通经者，具报礼部，颁给度牒。

六、京师或京师以外的僧官衙门，当检肃天下僧侣，令其恪守戒律、阐扬教法。若有违反清规、不守戒律以及互相争讼者，听从僧官衙门取缔处分，不许地方官干涉。若是犯奸为盗，与军民交涉者，在京则向礼部提出申请，罪重者送审。京师以外，则听任地方官裁决。

据以上，僧官衙门的责任重点，在于严密掌握僧侣的动态及维持教团的秩序。从权责来看，涉及僧规或戒律的问题，僧录司衙门尚有自主的处决权。但是，像住持选拔、度牒授予以及僧侣犯罪的处理等，多归礼部支配统辖。显然太祖此次的政革，是有计划、有系统地将佛教势力纳入中央政权的统辖范围，以强化专权的掌控效力。明显地，僧录司的创立，并非从佛教本身的发展考量，而是站在中央统治的立场，为求其充分发挥驾驭、主导佛教的功能而设。严重损害佛教的自主性，而未来可能发生的弊端也是预期可见。

像万历年间曹洞宗湛然圆澄禅师便对僧录司制度的缺失提出抨击，指明教团备受压制，致令道高志远之僧无法一展其才。故慨叹：

> 太祖制僧录司官八员，曰左右善世、左右阐教、左右觉义、左右纪录，乃僧纲僧会，非洞明道学，德行可推者，莫堪此职。奈何至柔之教，受至儒者之门。其犹萌芽之木，处于磐石，虽有参天之能，岂能申其志哉。致使真正高贤，蔑视如介，弃而勿顾。①

并谴责僧官贿选腐化了僧团纪律，他说："不肖之徒，或上银请纳，或嘱托人情，曾何知节义廉耻，乞尾哀怜，教轚模范，又何尝谙宗律教乘。"②

除僧官任用舞弊外，就连名刹住持任命、度牒授予等关系僧团内部的人事运作，也出现种种的流弊。湛然说："今时度僧，立例上银，既称贫僧，安能纳牒。而太祖祐于例外，致使无名之流，得以潜之。然则，此之流类，满于天下。"③指责纳银买牒的泛滥，背离考试度僧的原意。而太祖的"祐于例

① 释湛然圆澄，《慨古录》，卷一，收入《大日本续藏经》，日本：国书刊行会刊，1983，第1编第19套第4册，页3914上。

② 同上书，页3914上。

③ 同上书，页3913上。

外”,便是违背自我原则的一种行为,也为往后纳银买牒开启效尤的先例。[①]

而住持的任命,本来就如道开法师所说:“凡住持者皆有司致敬敦请,相与表里,匡扶化道。”[②]但循此产生的住持反被置于被动立场,主子可以“礼”待之,亦可以“礼”废之,离不开皇权治下以人为治的统治本质,多受其好恶之主观意识宰制,不易达成“匡扶化道”之效。

演变的结果,住持任命同样未能遵照原有程序正常敦请。湛然说住持原是“道德之任”,所以前代必推一方之有道者,再由“有司推举,朝廷敕住”。不然,就是为人主所知,“持诏演道”,纵使“千百共居,人不之疑”。可是今日却不然,才德尚一无所有,只是“世缘颇足,便名住持,致使丛林衰落,礼义绝闻”。再加上“官府,不辨清白。动辄行禁,使真道者,退身不就。而不肖者,百计钻谋,佛法愈衰”。湛然慨叹若此,丛林病笃可知。[③]

原本度牒也好、住持也好,首先必须经由州县的僧会或僧正司,对无牒僧进行调查或是推举有德之僧,将之呈送府之僧纲司,最后再申送中央僧录司,令其考试,将合格者具陈礼部。若未循此程序者,不得随意授予度牒或任命住持。在整个过程中,我们知道礼部才是最后决定和授予的实权者。尽管有以上的程序规定,但从湛然的指陈中,很清楚看到金钱与权力的媾和渗入其间,程序规定只是徒具虚文而已。

如是演变,说明僧官机构备受中央与地方官员钳制。在中央,佛教人事受制于礼部官僚的支配,万历五年(1577)盛时泰于《送止庵住上人住持牛头山弘觉寺序》[④]中明确指出,南京城内外诸名刹,自国初即设置右善世诸官。而山寺不管远近,皆设住持一人,统辖僧众。“然寺虽有住持一人,以辖诸僧,而其去留惟在大宗伯以陟黜之。”大宗伯地位尊崇,凡遇各寺院住

---

① 明代度牒的发卖,据清水泰次《明代における佛道の取缔》(日本《史学杂志》第40卷第2号,1929)的考订,可能始于成化八年(1472)。而龙池清《明代における卖牒》(东京《东方学报》第11卷第2号,1940,页279—290)则认为始于景泰二年(1451)为救济四川饥荒而实施卖牒度僧政策。

② 释道开,《密藏禅师遗稿》,卷下,《附录 密藏禅师定制楞严寺规约·方丈住持》,收入民国明复法师主编《禅门逸书》,台北:明文书局,1980,第8册,页79。

③ 释湛然圆澄,《慨古录》,页3914上—3914下。

④ 盛时泰,《牛首山志》,卷下,收入《南京文献》,上海:上海书店出版,1991,第1册第1号,页74—75。

持空缺时，寺僧“各以名上”，但最后仍由大宗伯从“其众中以遴一人”。人选既定，便嘱咐曹员实行。但住持敕札（通知书）却“又出于善世之司”。形式上，善世尚握有敕札的发给权，但之后竟连此权都转到觉义身上，善世一职等同虚设。盛时泰论其虚权化时，说：

近时善世既已久虚其名，而觉义以次当司其篆者，则为札以与之。住持之秩，本与觉义不甚悬远，而诸寺之住持一受其所为札，则凡相接时，名虽为诸寺住持，而实与诸缁无异。①

敕札虽改由觉义发给，但是盛时泰同时也指出：

惟大宗伯时于所遴中，时有褒异，则自给札，使得同于司篆诸觉义。而其寺与诸精蓝建自朝守者同，则其秩虽在诸住持列，而其声称翕翕在诸住持上。②

所以，对住持来说，同是住持，其札若授自大宗伯，便是无上尊荣，其声名地位则远在同列之上。像善世、觉义虽名为中央高阶僧官，但并未赋予最高职权，享有至高荣誉。反集此于大宗伯身上，使其成为佛教中央行政机构的真正最高主权者。而在住持选考上，更见礼部操持抉择佛教人才的统御权。据万历年间沈德符记述：

两京僧人俱属祠部，每缺住持，则祠部郎中考其高下，以居首者填补。……灵谷寺住持……出考卷见示，则皆四股八比，与儒家无异。亦有新辞绮句，习其题则出金刚、楞严诸经，其入选者，又称祠部郎中为师座，呼其同辈为敝寅。③

由此得知，住持的选考权握在礼部郎中手里，考试形式仿照一般科考制度。入选者如同中举之士，为感谢考官拔擢之恩，仿科考座主之称，则于住持考选上称礼部郎中为师座。清顾炎武述及：“贡举之士，以有司为座主，而自称门生。”如是建立的门生关系，“自中唐以后，遂有朋党祸。……至于

---

① 盛时泰，《牛首山志》，卷下，页74—75。

② 同上书，页75。

③ 沈德符，《万历野获编》，卷二七，《释道·僧家考课》，台北：伟文图书出版社，1976，页1813。

有明则遂公然谓之座师、谓之门生,乃其朋党之祸不减于唐时矣。"[①]礼部将科考之风原原本本套用在住持考选上,那么僧俗之间的师座或僧界之间的蔽寅关系,势必也为佛教教团带来某种势力的结合与冲突!

如前面述及僧界出现"请托"及"世缘具足"等拉拢关系的风潮,其产生,或许与大宗伯和礼部侍郎等握有佛教人事决定权有着密切关系。确切地说,大宗伯、礼部侍郎乃至礼部所属官僚,都可能成为僧界攀缘请托的对象。因此,掌控佛教人事分配权的礼部官僚,是探讨佛教教团何以腐化时所不可忽视的一大病源。

总体而言,僧官衙门不论是中央的僧录司或地方的僧纲、僧正、僧会等,都只是个虚权化的佛教行政机构。身为宗教之一的佛教全然丧失其独立的自主权,不自由之害,就如湛然指出的:

> 朝廷为作养人品,故翰林不受考察,不典政务。况我尘外之人,区区受制于人,致使有道之者,遁世不见矣。[②]

所以,建议若要彻底根除弊端,务必让僧官衙门独立。他说:

> 如欲重隆此道,必须将僧录司制为客司,不受左右思索辖,考选有道德者主之。僧纲僧会司以才德入试,中选者领其事,必须调属,不受府县所制,是之谓端本,然后清其源,治之不为难矣。[③]

将僧录司置为客司,便是希望政府站在完全尊重佛教的原则上,使其摆脱中央或地方政府官员的干涉,让其拥有独立自主的生存空间,发挥方外人士所应该有的道德与典范。

四、结　语

明太祖从招聘儒僧、设立善世院到将其废止,再到僧录司的设置,进而发布《佛教申明榜文》、《周知册》等一系列的佛教措施,实际与其执权性质

---

① 顾炎武,《日知录》,卷一七,《座主门生》,收入《四库笔记小说丛书》,上海:古籍出版社,1992,页 781—782。

② 释湛然圆澄,《慨古录》,页 3913 上。

③ 同上书,页 3913 上。

的蜕变息息相关。建国之初为巩固新创政权，企图延揽国策企划人才，包括儒僧在内，极尽所能将其网罗在自己的羽翼下。基本上，太祖的儒士和儒僧征召政策是同出一辙。因招聘儒士而设立“礼贤馆”，因招聘儒僧而有“善世院”成立。名义上，职务性质各异，但本质上，同是太祖统筹政权的备询机构。可是，由于太祖“用人不能信人”的过端怀疑性格，对儒士从初起的“礼贤”蜕变成“弃贤”，对儒僧则是“用僧”却“轻僧”。其矛盾轻率的用人心态，更促使统治手法愈趋高压恐怖。

洪武十三年胡惟庸事件后，太祖企图走向更集权专制的政权而力行政治改革。凡阻碍政权存在的可疑势力势必铲除，当然佛教也不能例外。胡案后受株连的僧人便高达六十四人之多。因此，在政革的推展之下，洪武十四年即将善世院改置为僧录司，置于中央礼部统辖之下，确立较具组织性、严密性的僧尼管理制度。并继此展开一连串的佛教限令。所以，一般认为胡惟庸事件的发生，是太祖决心清理佛门、改变其治佛策略的重要契机。[①]

改制后的中央僧录司乃至地方各僧官衙门，深受一般官僚系统的支配，名义上虽是佛教行政的负责机构，但僧官无实权，形同虚设。又于洪武二十四年、二十七年陆续颁布《佛教申明榜文》、《周知册》以及《清教录》等清理佛门、严禁僧侣行动的禁令，严密监控教团组织。[②] 若仔细分析这些限令条文，则太祖对佛教丛林所施予的精密统治术，可一览无遗。打从僧侣个人到整体的丛林动态，无不巨细靡遗地严加管制。

毋庸讳言，就时代意义来说，对百废待举的明初政局，以上种种严峻冷漠的法令，除了进一步强化明朝专制的统治基础外，势必也发挥其稳定丛林秩序和整顿丛林恶习的有效功能。但相对的，丛林的自由与活力，及其所应呈现的方外本色却也随之大减。因此，有人将明中叶以前佛教思想的贫乏，

---

① 然而，对于太祖治佛态度的变革，清水泰次则认为洪武十五年是太祖冷却崇佛、道热最关键的一年。主因是李仕鲁谏太祖佞佛而被杀。事后，太祖后悔，于是陆续发布限制僧道、寺观的禁令（参见清水泰次《明代における佛道の取缔》，《史学杂志》，第 40 卷第 2 号，东京：东大史学会，1929）。但从僧录司的设置年代，即佛教行政机关的改革时期，正是山根幸夫所指的太祖政权确立时期，即洪武十三年至十四、十五年之间。（参见山根幸夫《明太祖政权の确立期について一制度史的側面よりみた》，《史论》，卷十三，日本：东京女子大学会，1965，页 18—19）以及众多僧人因胡案而被整肃的记载看来，仍以胡案说较为有力。

② 葛寅亮，《金陵梵刹志》，卷二，《钦录集》，页 156—184。

归咎于太祖过分讲求严密的“人治”统治术，严格限制僧侣的行动自由，阻断僧人间的交流，少了刺激与创新，致使丛林生活归向单一与迟缓。

综观以上分析，太祖征用僧才及其统制僧人机构设置的理念，明显是以巩固皇权为政策考量的重心。因此，太祖的治佛策略随其集权的强化而越加严苛，致令种种的佛教措施，失去弹性和“法”的效力，流于过度浓厚的“人治”色彩，造成日后政策废弛与脱序的弊端。

郑和施印佛经与兴建佛寺的意义

一、前　言

佛、道二教在郑和七次下西洋的航海中，扮演着精神护航的重要角色。从郑和航行前后刊刻佛经、施印南藏本《大藏经》、刻印《太上说天妃救苦灵应经》（又名《天妃经》）以及兴建静海寺等一连串的宗教活动，多少可以解读其航行于波涛万浪之中，内心深处所牢牢依靠的那份信仰力量。不管佛教或道教，还是郑和原生家庭所笃信的回教，对郑和个人内在生命的意义，我们无法就史料记载予以清楚诠释，但对其一生航海事业的影响，却是可以就其宗教活动，进行某些历史问题及意义上的讨论。

本文以郑和的施印佛经、兴建佛寺为探讨主题，意不在说明他是位虔诚佛教徒，而是为了具体解析这些信仰活动背后所隐含的历史问题：例如郑和为何选印鲜为人知的《佛说摩利支天经》？又为什么在近约二十三年的岁月（永乐五年—宣德五年，1407—1430）里，平均每两年施藏一次，前后总计十一藏？[1] 如此频繁又耗费巨资的施印大藏经，中国史上也只有帝王之家可以倾力完成。郑和若以独资达成十一藏的施印，亦算史上的另一种创举。究竟施藏的经费来源如何？这样的施藏，显示郑和拥有什么样的地位与权

① 邓之诚，《骨董三记》，卷六，《郑和印造大藏经》，台北：大立出版社，1911，页613—614。

力？包括静海寺的兴建、大报恩寺兴建工程的督工等，多与其下西洋的时间重叠。郑和如何推动寺院的建造，又如何担负起督工的重责，工程与航行之间有无冲突？郑和如何面对双重任务的执行？这些是本文所欲究明的课题。希望循此对郑和在航海过程中借助佛教信仰背后的历史问题，有更深刻的解析。

二、郑和施印《佛说摩利支天经》的背景与动机

在中国佛教信仰里，《佛说摩利支天经》或摩利支天菩萨，相较于《阿弥陀经》、《金刚经》、《心经》或阿弥陀佛、观世音菩萨等，属于较不为人熟悉的经典与信仰。郑和为何出使西洋之前选择刊刻并流通这部经典？[①] 究竟明代以前《佛说摩利支天经》的流传及其信奉状况为何？由于历来相关研究的缺乏，对于前述问题，尚难透过有力的研究予以认知。故本文仅能就目前所搜罗的相关史料，对明代以前摩利支天菩萨的信仰特质，及郑和何以选印《佛说摩利支天经》的历史背景与其动机，进行初步的探讨。

（一）明代以前《佛说摩利支天经》的传译

《佛说摩利支天经》，各藏经所收录者，有称《佛说摩利支天菩萨陀罗尼经》、《佛说摩利支天菩萨陀罗尼咒经》、《末利支提婆华鬘经》、《佛说大摩里支菩萨经》、《摩利支天经》等，以下本文统称《摩利支天经》。摩利支，梵名 marici，西藏名 hcd-zer-can-ma，又名摩里支、末利支，译作“威光”或“阳焰”。一称末利支提婆 maric-deva，亦称摩利支天菩萨。据《图像抄》卷一〇释意：“摩利支菩萨，此云威光。”[②]经云：“无人能见，无人能捉，乃以阳焰为神也。”摩利支为此隐形法之本尊，行此法可避免一切危难。摩利支天，原本在《薄伽梵歌》中被视为风神主，或是火星、梵天之子，又被视作七大仙之

① 据姚广孝题记郑和刊印《佛说摩利支天菩萨经》记载，永乐元年（1403），郑和施财命工刊印流通。郑和研究之相关论著中，多指出郑和刊印《佛说摩利支天菩萨经》一事，以证实其为佛教徒，但对于郑和何以选择刊印这部经典的背景并未多加着墨。

② 《图像抄》（高野山真别处圆通寺藏本），收入《大正藏 · 图像部》，台北：新文丰出版社，1983，第 3 册，页 50。

一的迦叶波仙之父,日人大村西崖指称:"摩利支者,在婆罗门教,为梵天所生波罗阇钵底(Praja-pati)之一尊。生迦叶波大仙(Kasyapa mabarsi),出于摩奴法典及摩诃婆罗多。"①为古印度庶民所崇拜,后混入佛教,成为佛教信仰的一尊天神,现在印度那烂陀寺存有摩利支天古神像。②

根据《开元释教录》卷一二上,《有译有本录中菩萨三藏之二》列举《陀罗尼集经》十二卷中的第十卷《诸天卷上》记载:"初摩利支天经第二功德天法,中天竺国菩提寺僧阿难律木叉师、迦叶师等于经行寺翻,流行于唐国。"而第十二卷"诸佛大陀罗尼都会道场印咒品是灌顶并集会坛法"中,列有《摩利支天经》一卷,下夹注"或加小字,失译。今附梁录拾遗,编入"《陀罗尼集经》。③ 此"集经原本金刚大道场经,元于那烂陀寺成,而大菩提寺亦传其法,乃谓杂密教法,主于中天竺摩揭陀国发达"。④ 据此可知,《摩利支天经》为杂密经典,起源于中印度地区,而较早汉译于南梁。

梁译外,尚有唐菩提流支、唐不空及宋天息灾等多种译本。以下,就藏经及《敦煌宝藏》所收录的《摩利支天经》各种译本,整理成表1。

表1 藏经所藏《摩利支天经》之各译本

编号	朝代	译者	经名	收录情况
01	梁	不著译人	《摩利支天经》	收入《影印宋碛砂藏经》,上海:影印宋版藏经会,1936,第17函,168册。
02	梁	失译人名开元附梁录	《佛说摩利支天陀罗尼咒经》	收入《明版嘉兴大藏经》,台北:新文丰出版社,1987,第1册,页241。
03	梁	失译人名开元附梁录	《佛说摩利支天陀罗尼经》	收入《中华大藏经》,台北:修订中华大藏经会,1968,第20册,页224—225。

---

① 大村西崖,《密教发达志》,卷二,《阿地瞿多传法译经》,台北:武陵出版社,1993,页212—214。

② 望月新亨主编,《望月佛教大辞典》,东京:世界圣典刊行协会,1958—1961,页4764—4765。前揭大村西崖记载,约当中国宋末以后印度婆罗门教独盛,加上回教的破坏,致使佛教全见灭绝,有遗像流传至今的,据日人高楠箐村指出,出土于那烂陀寺址的摩利支天便是其中之一。

③ 参见释智升,《开元释教录》,收入王云五主编,《钦定四库全书珍本六集》,台北:商务印书馆,1976,页17—19。以及大村西崖,《密教发达志》,卷一,《元地及何登之咒法·梁代失译经》,页137。

④ 参见大村西崖,《密教发达志》,卷二,《阿地瞿多传法译经》,页212—214。

续 表

编号	朝代	译者	经名	收录情况
04	梁	失译人名开元附梁录	《佛说摩利支天陀罗尼咒经》	收入《大正藏·密教部》,第 21 册,页 261—262。
05	不详	不详	《摩利支天经》	收入《敦煌宝藏》据英国伦敦所藏敦煌汉文卷子影印,台北:新文丰出版社,1986),第 5 册,斯 699 号,页 642。
06	不详	不详	《佛说摩利支天菩萨陀罗尼经一卷并序》	收入《敦煌宝藏》据英国伦敦所藏敦煌汉文卷子影印,第 15 册,斯 2059 号,页 608—609。
07	不详	不详	《摩利支天经》	收入《敦煌宝藏》据英国伦敦所藏敦煌汉文卷子影印,第 22 册,斯 2681,页 217—218。
08	不详	不详	《摩利支天经》	收入《敦煌宝藏》据英国伦敦所藏敦煌汉文卷子影印,第 42 册,斯 5391 号,页 341。
09	不详	不详	《佛说摩利支天菩萨陀罗尼经》	收入《敦煌宝藏》据英国伦敦所藏敦煌汉文卷子影印,第 42 册,斯 5392 号,页 341。
10	不详	不详	《摩利支天经》	收入《敦煌宝藏》据英国伦敦所藏敦煌汉文卷子影印,第 43 册,斯 5531 号,页 232—233。
11	不详	不详	《佛说摩利支天经》	收入《敦煌宝藏》据英国伦敦所藏敦煌汉文卷子影印,第 44 册,斯 5618 号,页 17—18。
12	不详	不详	《摩利支天经》	收入《敦煌宝藏》据巴黎所藏敦煌汉文卷子影印,第 131 册,伯 3824 号,页 163—164。
13	唐	三藏法师菩提留支奉诏译	《佛说摩利支天菩萨陀罗尼咒经》	收入《敦煌宝藏》据巴黎所藏敦煌汉文卷子影印,第 126 册,伯 3110 号,页 325—326。
14	不详	不详	《佛说摩利支天菩萨陀罗尼咒经》	收入《敦煌宝藏》据巴黎所藏敦煌汉文卷子影印,第 126 册,伯 3136 号,页 383—384。
15	不详	不详	《佛说摩利支天菩萨陀罗尼经》	收入《敦煌宝藏》据巴黎所藏敦煌汉文卷子影印,第 130 册,伯 3759 号,页 432—439。

续 表

编号	朝代	译者	经名	收录情况
16	唐	阿地瞿多译	《佛说摩利支天菩萨陀罗尼咒》	收入延圣院大藏经局编,《宋版碛砂藏经》台北:新文丰出版社,1987,第11册,页596—601。
17	唐	开府仪同三司特进试鸿胪卿萧国公食邑三千户赐紫赠司空谥大鉴正号大广智大兴善寺三藏沙门不空奉诏译	《末利支提婆华鬘经》	收入《大正藏·密教部》,第21册,页255—258。
18	唐	大兴善寺三藏沙门不空奉诏译	《佛说摩利支天菩萨陀罗尼经》	收入《大正藏·密教部》,第21册,页258—260。
19	唐	三藏沙门大广智不空奉诏译	《佛说摩利支天经》	收入《大正藏·密教部》,第21册,页260。
20	唐	大兴善寺三藏沙门大广智不空奉诏译	《摩利支菩萨略念诵法》	收入《大正藏·密教部》,第21册,页284。
21	唐	三藏沙门大广智不空奉诏译	《佛说摩利支天经》	收入《新编缩本乾隆大藏经》台北:新文丰出版社,1991,第57册,页305—308。
22	不详	不详	《摩利支天一印法》	收入《大正藏·密教部》,第21册,页284。
23	宋	西天译经三藏朝散大夫试鸿胪少卿明教大师臣天息灾奉诏译	《佛说大摩里支菩萨经》七卷	收入《大正藏·密教部》,第21册,页262—284。
24	宋	袁正已正书李奉圭画像安仁祚刻	《宋佛说摩利支天经》(封面题名:旧拓佛说摩利支天经造像)宋乾德六年十月建	台北:历史语言研究所傅斯年图书馆善本室藏。

就上述《摩利支天经》各译本之经文相互参照比对，就属《敦煌宝藏》所辑录的《摩利支天经》或《佛说摩利支天菩萨陀罗尼经》最为简略。这些经文，大抵以编号“13”唐菩提留支所译《佛说摩利支天菩萨陀罗尼经》为底本，惟其间有几字之差，可能缘于抄经供养人的漏抄或省略所致。有关时人抄经供养之实，可经由编号“06”唐懿宗咸通初年张俅的《佛说摩利支天菩萨陀罗尼经一卷并序》，及编号“14”《佛说摩利支天陀罗尼咒经》跋尾注明：“衙李顺丕一心供养，清信佛弟子郎度押”等字，获得印证。

至于编号“17”唐僧不空译，《末利支提婆华鬘经》一卷，与《陀罗尼集经中》收录的《摩利支天经》属同本异译，而现今所藏之译本稍嫌简略，但与编号“18”不空所译的《摩利支天菩萨陀罗尼经》一卷，同是释尊所说之种种咒语及成就法。而编号“19”不空译《摩利支天经》，便是《摩利支天菩萨陀罗尼经》之异本。宋代天息灾翻译的《佛说大摩里支菩萨经》，全七卷，极其详尽完备，摩利支法至此起了相当大的变化。[①] 根据《佛祖统纪·法运通塞志》宋高宗建炎元年(1127)，沙门志磐记述：

> 摩利支天经，藏中凡三译，唯本朝天息灾本咒法最多。仁宗亲制圣教序以冠其首。[②]

又明成祖永乐元年(1403)，姚广孝题记郑和刊刻《佛说摩利支天菩萨经》言：

> 佛说摩利支天经，藏内凡三译。惟宋朝天息灾所译者七卷，其中咒法仪轨甚多，仁宗亲制圣教序以冠其首，然而流通不广。以广流通者，惟此本乃唐不空所译，其言简而验，亦多应菩萨之愿力。[③]

此处所言《摩利支天经》，“藏中凡三译”，指的是唐菩提流支、唐不空及宋天息灾等三种译本。宋天息灾译本所载咒法仪轨最多，但以唐不空之《摩利支天经》译本较为简洁，自宋代以后较其他译本广为流通。

---

① 大村西崖，《密教发达志》，卷四，《不空译经宣法·摩利支法》，页684。
② 沙门志磐，《佛祖统纪》，卷四七，收入《大正藏》，第49册，页423c。
③ 引自徐玉虎手稿，《对于郑和下西洋几则新史料之读后感》。

(二) 明代以前摩利支天菩萨的信仰

至于明代以前摩利支天菩萨的信奉情形,根据南宋沙门志磐记述:"虽未闻行其法者,而菩萨之缘已开。"[①]话虽如此,只能说当时中土信奉摩利支天法者尚未普及,并非全无奉行之人。南朝梁时,《摩利支天经》已汉译,且时之名画家陆探微与张僧繇也曾绘制摩利支天菩萨像,"僧繇画释氏为多,盖(梁)武帝时崇尚释氏,故僧繇之画,往往从一时之好"。[②] 僧繇等绘制的摩利支天菩萨像,后藏于御府,依此推断梁武帝见过此图像的可能性不小。

唐代,玄宗则受过摩利支天护身要法,经上记载:"国王大臣一切人等有诸难时,诵此陀罗尼远离诸难。"[③]而代宗宝应元年(762),僧不空为"皇帝祝佛顶陀罗尼一本"[④],"为王子御护被进"。[⑤] 因为经上说道:"以金银白檀等刻作菩萨像,如天女形,长半寸或一寸,或戴于顶上,或置衣中,不逢灾难。于怨家处决定得胜,鬼神恶人无能得便。"[⑥]不空为代宗授摩利支天法,是因为此法可以御护皇身延长圣寿,亦可护佑国祚。

除皇室外,一般官宦之家奉持摩利支天菩萨者,如《佛说摩利支天菩萨陀罗尼经一卷并序》(表一:编号"06")一文,即为唐浙江山阴县人张俅自序奉行摩利支法的感应记述。张氏述及自身"因游紫□于云□□□□□□览此经,便于白绢上写得其咒,发心顶戴"。唐懿宗"咸通元年(860)十一月内,其□大风,因有缘事,将□□□□北岸。其日冒风步行,出朔方(陕西榆林县)北䴢门,更与一□□□□,麄心不识冻凌之病,投入龙河。同人一行朱□□便入冻孔,俅见前人偃冰,抽身便回。不逾一□□凌,亦寻陷身且不没,脚下如有人提其双□□□须臾得岸,乃自踊身上得凌床"。此后,于凉

---

① 沙门志磐,《佛祖统纪》,卷四七,页423c。

② 宣和间官修,《宣和画谱》,卷一,《陆探微传》及《张僧繇传》,收入杨家骆编,《艺术丛编》,台北:世界书局,1962,第一集,页45—48、页49—51。

③ 《图像抄》(高野山真别处圆通寺藏本),收入《大正藏·图像部》,第3册,页50c。

④ 释圆照集,《代宗朝赠司空大辨正广智三藏和上表制集》,卷一,收入《大正藏·史传部》,第52册,页829c—830a。

⑤ 《图像抄》(高野山真别处圆通寺藏本),收入《大正藏·图像部》,台北:新文丰出版社,1983,第3册,页50c。

⑥ 同上。

洲遇贼亦安然度过，张俅自言："往返贼路前后三二十出不曾输，此皆（摩利支天）菩萨加持力也。固为此序，将劝后□□□……"因为经云："若有人能书写读诵受持之者，若着髻中，若着衣中，随身而行，一切诸恶皆悉退散，无敢当者。"

又编号"14"《佛说摩利支天陀罗尼咒经》跋尾①，题"衙李顺丕一心供养，清信佛弟子郎度押"等字，并附图如下。



图 1 衙官信士捧花供养摩利支天菩萨图

而北宋太祖乾德六年（968），京兆府国子监内竟然竖立《佛说摩利支天经造像》碑一座（即北宋汝南袁正已正书，《宋佛说摩利支天经》；表 1：编号"24"），写着《摩利支天经》："永在监内流传。"碑文右上方还刻有摩利支天菩萨三尊像（如图 3 所示）。② 《摩利支天经》在北宋受国家教育机构尊奉如此，想必与朝廷圣意不相乖离，始臻至于此。根据各译本，有关摩利支天菩

① 《佛说摩利支天陀罗尼咒经》，收入《敦煌宝藏》（据巴黎所藏敦煌汉文卷子影印），第 126 册，伯 3136 号，页 383—384。

② 宋汝南袁正已正书、李奉圭画像、安仁祚刻，《宋佛说摩利支天经》（封面题名：旧拓佛说摩利支天经造像）。此碑文画像原出土于陕西西安，本文所提出之画像，摄自台北历史语言研究所傅斯年图书馆善本室所藏之拓本。

萨图像，大致归类出三大类型，三尊像便是其中之一。[①] 唐不空译，《佛说摩利支天经》上写着：

> 刻作摩利支菩萨像，如天女形，于莲花上或立或坐，头冠璎珞种种庄严极令端正。左手把天扇，其扇如维摩诘前天女扇。右手垂下扬掌向外，展五指作与愿势。有二天女各执白拂侍立左右。[②]

摩利支三尊像或坐或立，可以《别尊杂记》卷五三，图 286“摩利支”（京都仁和寺藏本）之三尊坐像（见图 2）及前揭宋汝南袁正己正书《宋佛说摩利支天经》中由李奉圭所画摩利支天菩萨三尊立像（图 3）作一对照。[③] 双方所持法器，同为持扇、执拂等，图 3 摩利支三尊像则踩立于云端之上，三尊呈现宫中贵妇形象，极具中原画风。

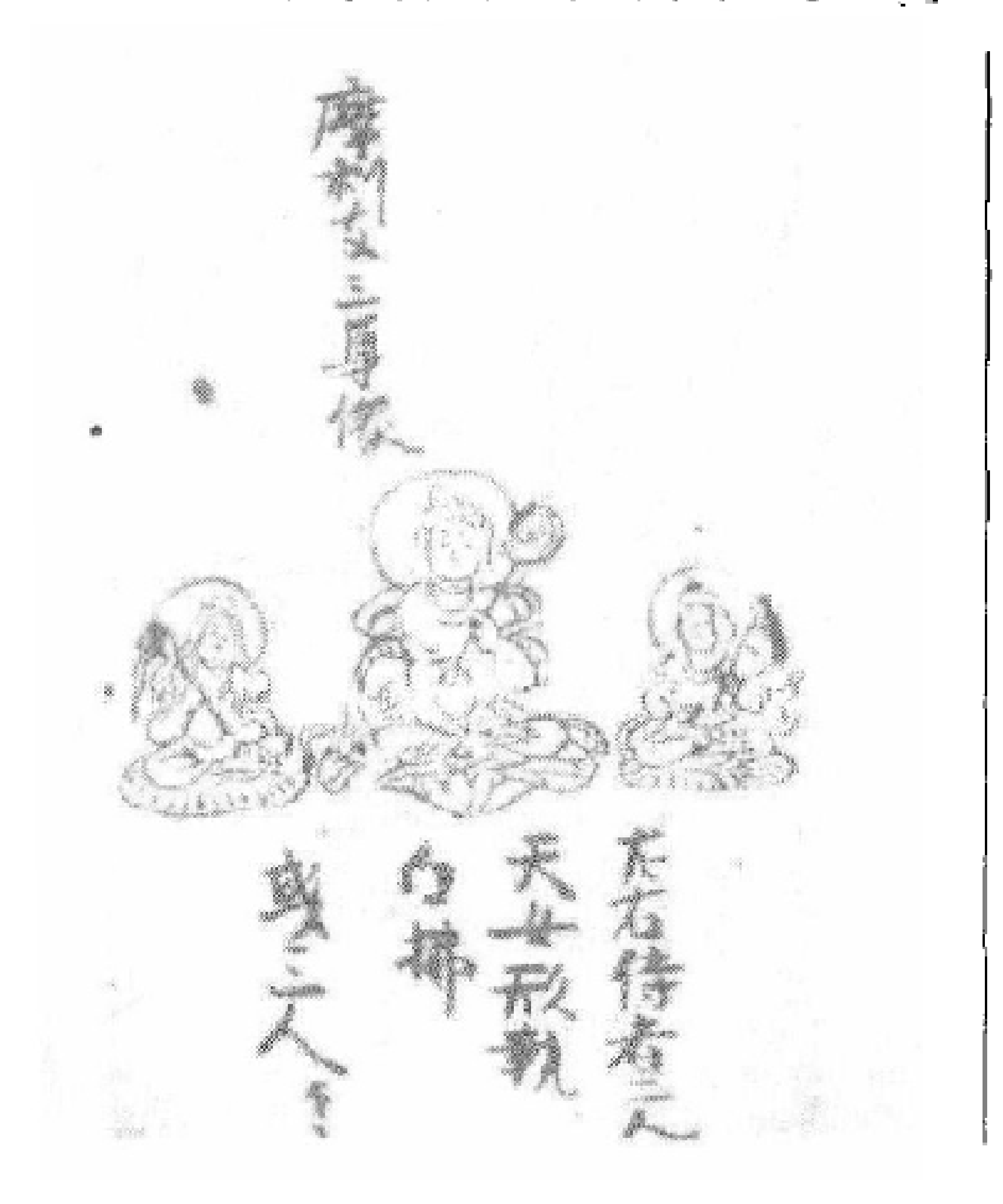


图 2 摩利支天三尊坐像（京都仁和寺藏本）

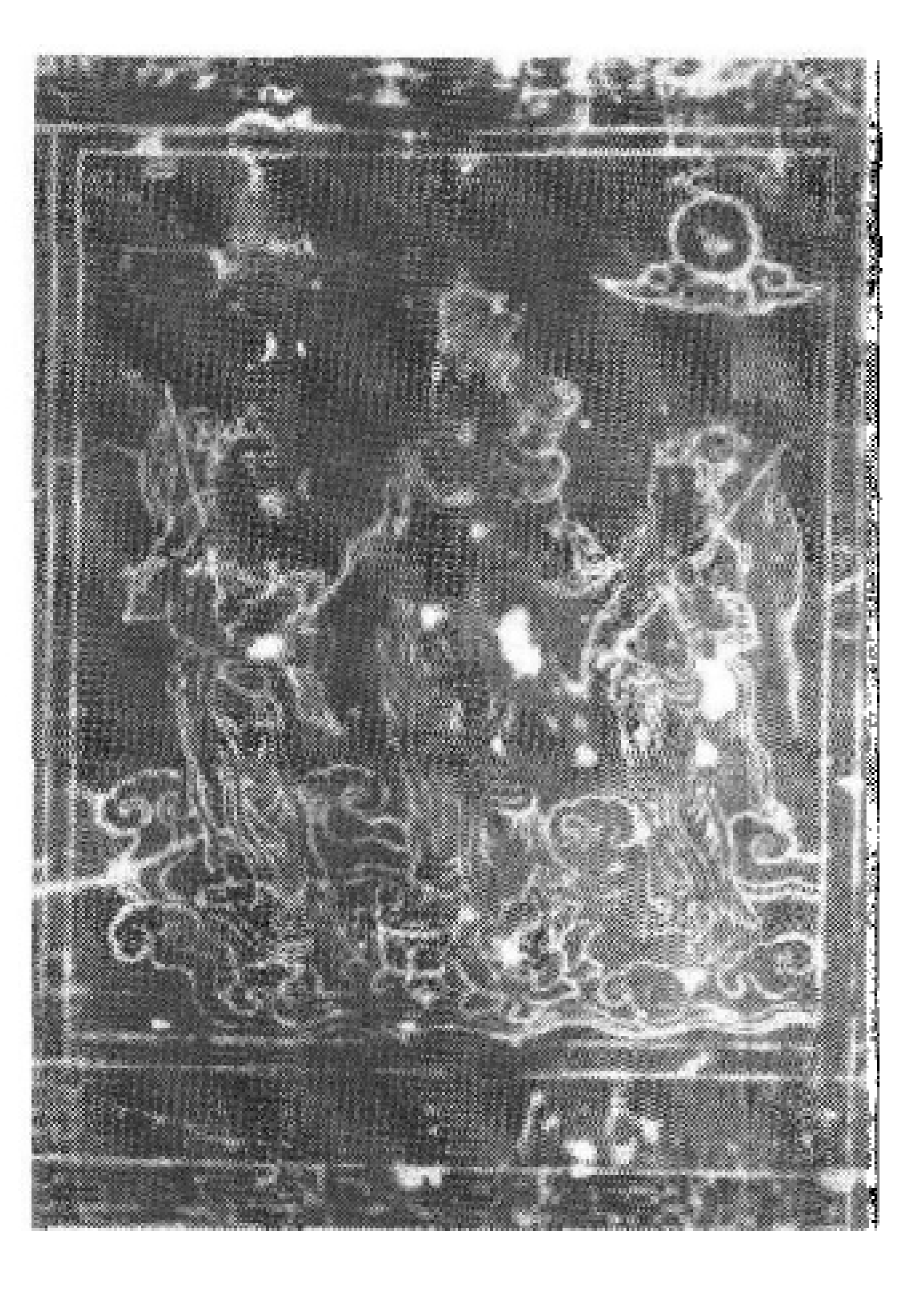


图 3 摩利支天三尊立像

又北宋仁宗还为天息灾译本御制序。因此，南宋初年僧志磐虽说：“未

① 关于三种类型的摩利支天菩萨像，即天女像、三尊像、三面多臂摩利支天菩萨像等，其间的差异，详细可参见拙搞，《摩利支天菩萨信仰内涵初探——从郑和施刻〈佛说摩利支天菩萨经〉谈起》一文，天水：“麦积山石窟艺术与丝绸之路佛教文化国际学术研讨会”，2002 年 7 月。

② 收入《新编缩本乾隆大藏经》，台北：新文丰出版社，1991，第 57 册，页 305—308。

③ 《别尊杂记》，卷五三图，286“摩利支”，收入《大正藏 · 图像部》，第 3 册，页 576。

闻行其法者。"但是,从前述各例得知,自南朝梁、唐至北宋,皇室、官宦之家崇奉摩利支天菩萨者,屡有所见。

到了宋高宗南渡时,隆祐太后"求护身法于道场大德,有教以奉摩利支天母者"。① 定都建康以后,"念天母冥护之德,乃以天母像奉安于西湖中天竺"。② 而高宗建炎二年(1128)三月,唐州泌阳尉李钰遇北虏入寇,半夜惊慌逃匿,惶恐至极,向人请教:"何法可免?"有人告之:"能旦旦念摩利支天菩萨七百遍,向虚空回向天曹圣贤,则死籍可销,可免兵戈之厄。"李钰奉行,终免于死,"自是不辍诵持,转以教人,皆得免难"。③ 又金宣宗贞祐初年(1213),山西忻州刘军判,"闻朔方人马动",于是"家诵摩利支天咒,及州陷,二十五口俱免兵祸",唯独一奴不信,当敌军兵临城下,此奴始诵摩利支天咒,后亦得逃脱。刘军判一家人南渡后,居浙江永宁,即施此咒。④

从以上诸例看来,南宋时期因政局不稳,促使摩利支天咒在中土获得较多信众的奉诵。随着南渡人士企求偏安稳定的心情,江南一带对此经咒、信仰之需求有逐渐提高的趋势;正如僧志磐所言:"今兹中原多故,兵革未销。"希望"士夫民庶有能若终身若全家行此解厄至简之法,吾见天母之能大济于人也"。⑤

或许因为时局的关系,极具战斗装备的摩利支天菩萨造像,陆续出现在南宋时期。如图4、5所示,属三面多臂的造型,但非乘猪像。图4是四川大足石窟北山多宝塔第33号的摩利支天女像,三头六臂立乘于象车之上。雕造于南宋绍兴十八年(1148),左手分别持托风火轮、弓、盾,右手各持剑、械残、长矛,均属战斗兵器,其左右下侧立男女供养人像十一名。⑥ 与图5取自大足石窟北山佛湾第130号摩利支天女龛之图像极其相似,别称八臂天女窟,出现北宋与南宋雕造之两种不同说法,然建造年代确切为宋代无

---

① 《佛祖统纪》,卷四七,收入《大正藏》,第49册,页423b。

② 同上书,页423b。

③ 同上书,页423c。

④ 元好问纂,《续夷坚志》,卷二,《摩利支天咒》,收入严一萍辑,《百部丛书集成》,出版地不详:艺文出版社,1967,第1函,页26。

⑤ 《佛祖统纪》,卷四七,收入《大正藏》,第49册,页423c。

⑥ 刘长久、胡文和、李永翘编,《大足石刻内容总录》,成都:四川省社会科学院出版社,1985,页136—137。

疑。[①]三面八臂，顶戴宝塔，手执兵器、乘坐战车降伏敌人。图4与图5之摩利支天菩萨呈现勇猛战士的形象，颇与南北宋之际，“中原多故，兵革未销”，百姓倚重摩利支天菩萨的守护，以免战祸威胁之情吻合。

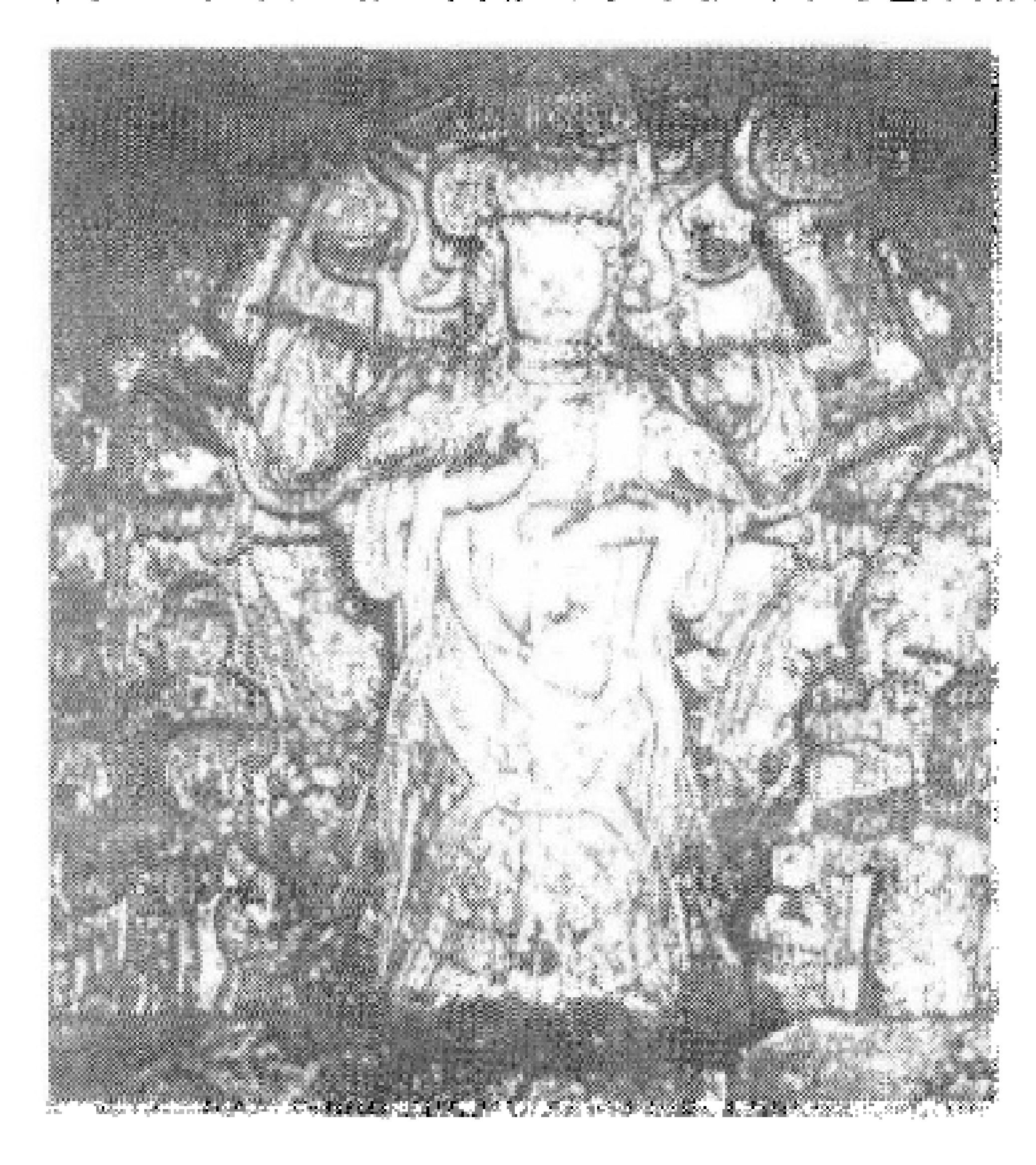


图4 大足石窟北山多宝塔第33号摩利支天女像[②]

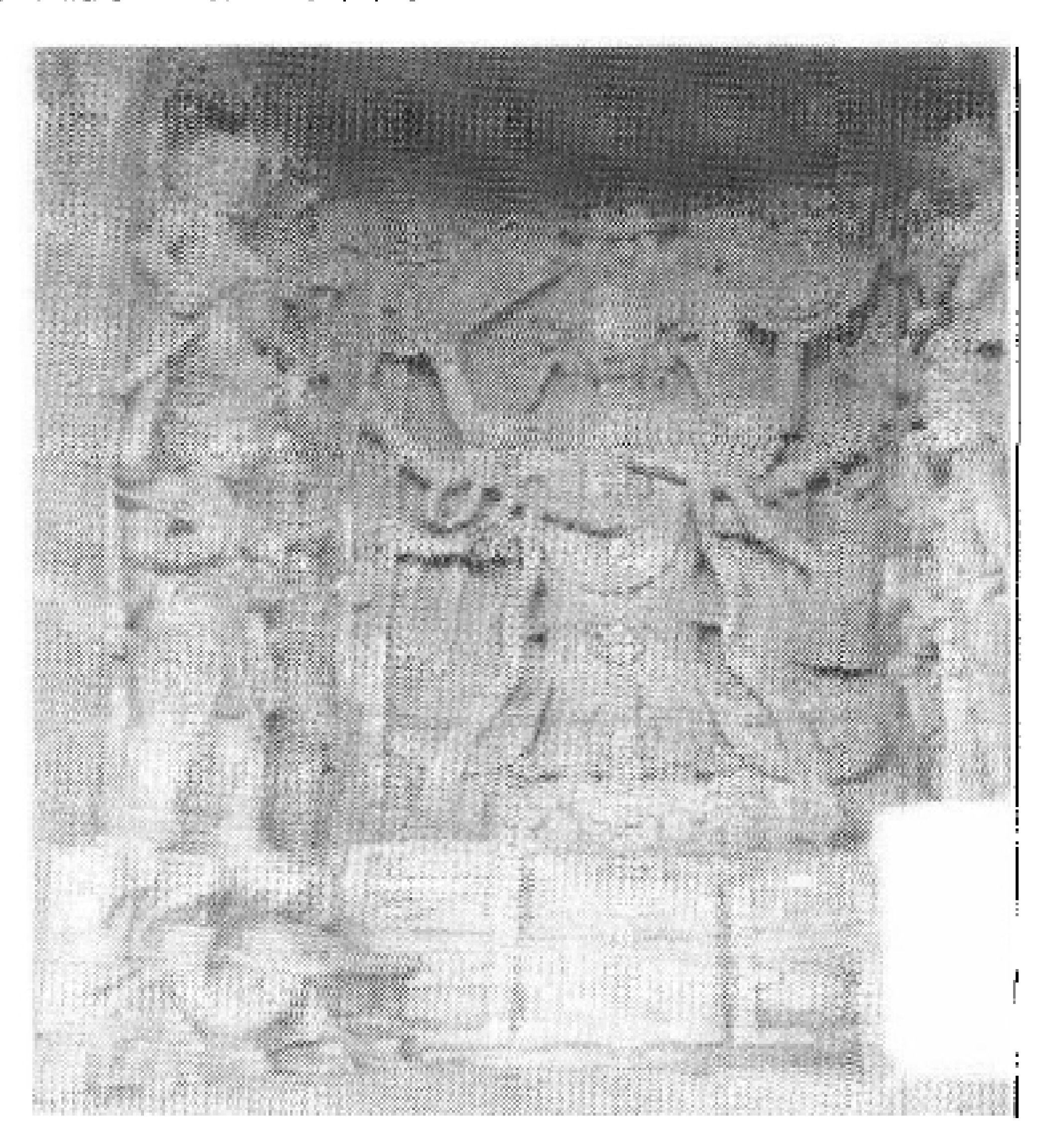


图5 大足石窟北山佛湾第130号摩利支天女龛图像[③]

根据佛经记载，猪是摩利支天菩萨的主要乘坐物，故一般三面多臂的造型多以乘猪为其图像的重要象征。在宋天息灾译《佛说大摩里支菩萨经》卷一记载：

> 令彼行人先作观想，想彼摩里支菩萨坐金色猪身之上，身着白衣，顶带宝塔。左手执无忧树枝，复有群猪围绕，作此观已。[④]

---

① 大足现文物保管所编，《大足石窟》，王家祐、陈明光执笔，五五《八臂天女窟》，称此窟为北宋造像。（北京：文物出版社，1984，页6）而前揭大足石窟艺术博物馆编，《大足石刻雕塑全集》1《北山石窟卷》载造像于南宋。刘长久、胡文和、李永翘编，《大足石刻内容总录》则标记大足石刻北山第130摩利支天像造于宋（页50—51）。有关大足石刻摩利支天像的搜集，在此特别感谢天水麦积山石窟艺术研究助研究员屈涛先生多方协助与提供意见。

② 取自重庆大足石窟艺术博物馆编，《大足石刻雕塑全集》1《北山石窟卷》，重庆：重庆出版社，1999，页162。

③ 同上书，页125。

④ 天息灾译，《佛说大摩里支菩萨经》，收入《大正藏》，第21册，卷二，页263b。

依此行法,冤贼等难不能侵害。又同卷载:

> 观想摩利支菩萨。作忿怒相,面有三目(,)一作猪面利牙外出。舌如闪电为大恶相。身出光焰周遍照耀,等十二个月光,体着青衣偏袒青天衣,光如大青宝等,身黄金色种种庄严。臂有其八,右手执金刚杵金刚钩,左手持无忧树枝索,顶戴宝塔,立月转内。右足如舞踏势,左足踏冤家身。阿阇梨念诵真言作忿怒像。[1]

行此法,可以降伏冤家之人,拥护自众。而手持羂索、钩,意指牵引冤家之人,"如观已可一百由旬内,或男或女为冤之者皆来降伏"。[2]

综此经所载之造型为三面三眼八臂乘猪像,其所持器物,则左手持羂索、弓、无忧树枝及线,右手持金刚杵、针、箭及金刚钩等,而手持金刚杵表发大勇猛之心。[3] 但宋代也有出现三面三眼六臂乘猪像,所持器物,分别是左手执弓、无忧树枝及线,右手执金刚杵、针和箭(如图6)。不管八臂或六臂均属三面多臂之造型。图6取自清乾隆年间丁观鹏奉诏临摹宋大理国张胜温《梵像图》绘制的《法界源流图》[4]中编号50《摩利支菩萨》像。[5] 此图像,根据史料推测,郑和看过或膜拜过的可能性很大。

---

① 天息灾译,《佛说大摩里支菩萨经》,卷二,页265c。

② 参照前揭《佛说大摩里支菩萨经》,卷二,页267c。

③ 同上书,页268a。

④ 台北故宫博物院编印,《秘殿珠林石渠宝笈续编》,《宋时大理国描工张胜温画梵像》引首为《御题行书》载乾隆二十八年(1763)题张胜温《梵像图》卷言:"端列旌幢仪从,貌其国王执炉瞻礼状,以冠香严法相,颇为不伦。卷末复绘天竺十六国王,释宗泐谓是外护法之人,亦应以类附。爰命丁观鹏仿其法为《蛮王礼佛图》。而以四天王像以下,诸佛祖菩萨至二宝幢,另摹一卷,为《法界源流图》。"(台北:故宫博物院,1971),页81。有关张胜温《梵像图》原本形式之问题,详细可参见李霖灿著,《南诏大理国新资料的综合研究》(台北:"中研院"民族学研究所,1967),页16—20,以及苏兴钧、郑国著,《〈法界源流图〉介绍与欣赏》,清丁观鹏摹宋大理张胜温《梵像图》(台湾:商务印书馆,1994)。

⑤ 《秘殿珠林石渠宝笈续编》记载,《宋时大理国描工张胜温画梵像》里有"南无摩梨支佛母",但丁观鹏所见《宋时大理国描工张胜温梵像图》上,并无摩利支天菩萨图像,现存可见之《梵像图》卷上仅于"南无秘密互普贤"后,补入"南无摩梨支佛母"之名(参见彭晓主编,《宋时大理国描工张胜温梵像图》,昆明:云南美术出版社,2000)。此与李霖灿所考证的(107)图"无题名,似为摩利支佛母,与摩利支乘坐金色猪身之上,身若白衣,顶戴宝塔,左手无忧相华枝,复有群猪围绕"之著录吻合(参见李霖灿,《南诏大理国新资料的综合研究》,页35)。但菩萨造型的描述与图6有些微差距,并无群猪围绕,而是摩利支天菩萨右脚踏于猪身上,下有一猪形人双手举宝珠。群猪形象则出现于明永乐年间泥金写本《大乘经咒》第4册第5幅的摩利支天菩萨插图,即本文中所举的图7。



图 6　三面六臂摩利支天菩萨像

（取自《法界源流图》）

另一幅出现于明永乐年间，泥金写本《大乘经咒》第 4 册第 5 幅的摩利支天菩萨插图，如图 7 所示的三面八臂乘群猪像，头戴毗卢遮那佛宝塔，项挂无忧树华鬘，左第一只手执金刚杵、第二只手执针、第三只手执弓、第四只手执金钢索；右第一只手执金钢杵、第二只手拿线、第三只手执箭、第四只手持钩，坐于七只猪所拉之座车上。此画像，就其出现的时间而言，郑和亲见过的可能性又较图 6 更高。

（三）郑和施印《摩利支天经》的缘由

前述，与明初摩利支天菩萨信仰相关者，一为张胜温《梵像图》的收藏，二为永乐年间完成之《大乘经咒》上摩利支天菩萨的插图。张胜温《梵像图》卷于洪武年间为僧德泰藏于南京大天界寺。明初见过此画卷的，有翰林学士宋濂为此画卷题跋，还有洪武十一年（1378）天界禅寺住

持释宗泐及洪武十二年(1379)释来复的题记。[①] 宗泐及来复都是洪武初年被招聘至南京的儒僧,尤其是宗泐最受明太祖的敬重,直呼他为“泐秀才”。而宗泐可能是后来间接促进郑和施印《佛说摩利支天经》的人物之一。因为宗泐曾经荐举为郑和题记施印《佛说摩利支天经》的僧道衍姚广孝。



图 7 三面八臂乘七猪摩利支天菩萨坐像

(取自《藏传佛教金铜佛像图典》图版 no. 330)[②]

道衍能够任事燕王府,乃至参与永乐朝政的擘画,主要还是源于明太祖网罗儒僧入仕政策的施行。[③] 洪武十五年(1382)诏选高僧分侍诸王时,道衍被选任为北平庆寿寺住持。同年,孝慈(马)皇后崩逝,亲王纷纷奏请僧人修斋超度,此时由太祖所厚爱的僧人左善世宗泐季潭向燕王推举道衍。

① 台北故宫博物院编印,《秘殿珠林石渠宝笈续编》,《宋时大理国描工张胜温画梵像》引首为《御题行书》,后幅《前人题跋》中明载宋濂、宗泐、来复等人的题跋,台北:故宫博物院,1971,页 81—83。

② 此图据 http://www.npm.gov.tw/dm/buddhist/b/K3G000704N000012001.htm (2001/04/26)提示,乃参考王家鹏,《藏传佛教金铜佛像图典》图版 no. 330,为西藏拉萨布达拉宫藏明永乐年间造摩利支天图像,然查王家鹏《藏传佛教金铜佛像图典》(北京:文物出版社,1996)的图录,是三头六臂乘一蜘蛛的形象,其间图录的误差尚待厘清,页 347。

③ 明太祖拔儒僧入仕政策的缘由以及儒僧的反应及遭遇,可参见前篇。

入侍后，道衍甚受燕王礼遇。后因靖难之功，于成祖即位之初，被命为僧录司左善世。至永乐二年(1404)，册立皇太子时，拔擢道衍为太子少师，并赐名广孝。[①] 永乐朝，姚广孝不管在佛教事宜，或是军事、朝政等事务上，都是成祖身旁得力的咨询人物。[②]

出身于云南昆阳州马哈只之回教家庭的郑和(1371—1434?)，于洪武十五年(1382)，年约十一，为明朝征南大将军傅友德部下俘虏至京。入宫后，净身为阉童。随即于洪武十七年(1384)被选入北方燕王藩邸。不管是服侍藩邸期间，或是成祖即位后，于宫廷行走的岁月里，多少受到内廷或藩府中宦官信佛的影响。所谓："佛氏为中宫及大珰所信向"，[③]又"中官最信因果，好佛者众，其坟必僧寺也"。[④]对郑和而言，很难不受这股回荡于宦官之中的信仰力量的影响。[⑤]

而燕王藩邸，有前述僧人道衍随侍其间，道衍比郑和早两年入侍燕王府，平日与郑和关系如何？是否影响郑和日后皈依佛教，乃至从事刻经、施藏以及建盖佛寺等崇佛行为？对此，并无诸多直接史料可资印证。但根据姚广孝题记《佛说摩利支天经》载：

> 今菩萨戒弟子郑和，法名福善，施财命工(部)刊印流通，其所得胜报，非言可尽矣。一日怀香过余请题，故告以此。永乐元年次癸未秋八月二十又三日，僧录司右善世沙门道衍。[⑥]

从郑和入燕府，至姚广孝为其施印佛经题记，郑和与姚广孝共事一主，

---

① 参见《明太宗实录》，卷一九八，永乐十六年(1418)三月戊寅条记载，台北：历史语言研究所缩印本。又明永乐十六年八月立，《御制荣国公神道碑》，收入北京图书馆金石组编，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，郑州：中州古籍出版社，1990，第51册，页45。以及田艺蘅，《留青日札》，卷二七，《姚广孝》，上海：上海古籍出版社，1985，页892—893。

② 《明史》卷一四五，《姚广孝传》，北京：中华书局，1974，页4079—4081。

③ 沈德符，《万历野获编》，卷二七，《释道·僧道异恩》，北京：中华书局，1997，页684。

④ 刘若愚，《酌中志》，卷二二，《见闻琐事杂记》，北京：北京古籍出版社，1994，页200。

⑤ 有关明代宦官的佛教信仰实情，详细可参见拙著，《明代二十四衙门宦官与北京佛教》，台北：如闻出版社，2001。

⑥ 收入郑鹤声、郑一钧编，《郑和下西洋资料汇编》，济南：齐鲁书社，1980，上册，页34。题记末，虽署"僧录司右善世沙门道衍"，然诸多相关文献上，多记载此时的道衍职衔为僧录司左善世，此一出入，在前揭徐玉虎手稿，《对于郑和下西洋几则新史料之读后感》里，已提出质疑并进行论证。

前后历时十九年，又两人同是靖难之役的功臣，双方应当有某种程度的认识，否则，郑和也不会恳请姚广孝为其施印佛经题记。又题记中，言及郑和"一日怀香过余请题"等，更显示两者关系匪浅。① 据此推想，郑和被委任出使西洋的重责，与参与成祖决策的姚广孝不无关系。担任国家决策与佛教事宜之备询重责的姚广孝，在面对即将出使西洋的郑和时，除了国家提供其必要的船只、人力、物力等资源外，势必要为郑和远洋的精神依靠擘画一番，若非如此，亦至少建议郑和崇奉能够庇佑其远航风平浪静、平安归来的护航神佛，同时提供佛教有利航行的护航信仰。因此，郑和选择刊印《摩利支天经》或崇奉摩利支天菩萨，与姚广孝不无相关，甚至与当时皇室所信奉的藏传佛教有着密切的关系。②

前述中国崇奉摩利支天菩萨信仰的，多为王宫贵人，尤为皇室所尊奉；据史料所得，摩利支天菩萨像是历代御府中较常见的佛像之一，不难想象，这与其极具护国护王之政治色彩有关。从奉持摩利支天法可免一切灾难的历史经验来看，想必成祖或郑和都渴望借助此法，祈求顺利完成航海的任务。摩利支天法属密教法，明初宫内仍旧承袭元代信奉密教之习，内府设有三经厂；即汉经厂、番经厂、道经厂，由宦官掌管内廷之佛、道事务及其庆典仪轨。其中，番经厂则"习念西方梵呗经咒，宫中英华殿所供西番佛像，皆陈设近侍司其香火"。③ 而此处的西方梵呗经咒、西番佛像，指的即是藏传

① 郑和与释道衍的关系，陈楠于其《明代藏传佛教对内地的影响》中提及两人"关系非比寻常"（《中华文化》第17、18期，2001，页74—75）。另外，伴野朗著、林雅慧译，《永乐帝——中国称霸海上的皇帝》（台北：新雨出版社，2001）一书提到道衍曾经荐举过马三宝（郑和），又声称道衍与姚广孝，对成祖而言，犹如车之两轮，页81—83。至于郑和何时皈依佛教受戒，前揭陈楠根据释道衍题《佛说摩利支天经》作于永乐元年，以及同年在另一部刊刻的《优婆塞戒经》卷七上，也刻有郑和的题记，言："大明国奉佛信官太监郑和，法名速南咤释，即福吉祥"之记载，断定"至少永乐元年以前郑和就已皈依了藏传佛教，并受了菩萨戒"。然李希泌于《郑和印施〈大藏经〉题记——郑和皈依佛门的佐证》一文中，推测郑和皈依佛门的时间，"当在永乐七年（1409）与印施《大藏经》题记的年代——永乐十八年（1420）之间"。（《文献》，1985年3月，页79。）又徐玉虎于《对于郑和下西洋几则新史料之读后感》（手稿）中，透过相关史料之考证，对于学界"多以《姚广孝题记摩利支天菩萨经题记》为郑和受戒佛教弟子实证之一"，表示质疑。本文并无意对郑和何时皈依进行讨论，因为皈依有可能是在施印佛经之前，甚或更早即已发生。

② 陈楠，《明代藏传佛教对内地的影响》中举证说明"由于明成祖带头崇奉藏传佛教，宫廷内藏传佛教的影响日渐兴盛起来。"页74。

③ 刘若愚，《酌中志》，卷一六，《内府衙门职掌》，页116—119。

佛教系统的经咒与佛像。

至于从事番经厂西方梵呗经咒的教授，大多聘请修习藏传佛教的大喇嘛担任，像明太宗时，随同乌思藏国葛哩麻大法王"贡方物，来我中原"的西天大喇嘛桑葛巴辣，乃中天竺人，"游五天竺，参习秘密最上一乘，以抵西番乌斯藏"，皈依明朝册封的"圆融妙慧净觉弘济辅国光范衍教灌顶广善西天佛子大国师光无隐上师"葛哩麻大宝法王座下，进入中原以后，赐居南京西天寺。永乐十四年（1416），招居北京崇恩寺。不久，又奉成祖之命，于"内府番经厂教授内臣千余员学习梵语、真实名经诸品、梵音赞叹，以及内外坛场"。番经厂内臣人数之众，由此可见。凡遇朝廷"修设秘密斋筵"，桑葛巴辣则偕同无上师预会，"或得掌坛，或辅弘宣，善满主口四灌顶戒，以广发扬密乘"。而遇宫内举办法事，"本厂内官皆戴番僧帽，穿红袍，黄领黄护腰"，宛如喇嘛僧供事。①

永乐年间，宫内崇奉藏传密教如此，郑和亦不免受此环境影响，从其"法名速南咤释，即福吉祥"可以得知。② 王海涛解释郑和法名"福吉祥"，"是密教中观音菩萨的名号"。③ 的确，明代自洪武朝起，不少皈依在藏传佛教门下的宦官，法名多加上"吉祥"二字，如"法吉祥、善吉祥"④，"善人罗吉祥、王吉祥、任吉祥、隆吉祥、尹吉祥、刘吉祥、杨吉祥、唐吉祥、郭吉祥、林吉祥、纪吉祥、丁吉祥、王吉祥、高吉祥、吴吉祥、刘吉祥、周吉祥、吴吉祥、冯吉祥、任吉祥、王吉祥"等。⑤

同时，永乐年间，内府还完成《大乘经咒》的编辑，汇集汉地民间流传以及元代藏传梵本所传译的经咒。太祖洪武十六年（1383）也曾下令进行密

---

① 刘若愚，《酌中志》，卷一六，《内府衙门职掌》，页116—120。又据天顺二年（1458）九月九日刻，由讲经兼赐宝藏圆融显密宗师播阳道深撰，《敕赐崇恩寺西天大喇嘛桑渴巴辣实行碑》载，北京图书馆金石组编，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，郑州：中州古籍出版社，1990，第52册，页10。

② 《优婆塞戒经》卷七后刻郑和《题记》载："大明国奉佛信官内官太监郑和，法名速南咤释，即福吉祥。"（收入前揭邓之诚，《骨董三记》卷六，《郑和印造大藏经》，页613—614。）

③ 王海涛，《郑和与佛教》，收入《郑和论集》第一集，昆明：云南大学出版社，1993，页398—406。

④ 洪武十六年（1383），僧来复撰，日本沙门中巽正书，施士原刻，《萨哈拶释哩塔铭》，收入北京图书馆金石组编，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第51册，页17。

⑤ 弘治六年（1493），《敕建西竺寺重修记》碑阴，北京图书馆金石组编，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第53册，页20—21。

咒之整理，规定："今瑜伽显密法事仪式及诸真言密咒，尽行考较稳当。"[①]《大乘经咒》可以说是在此基础上，进一步汇集而成的一部经咒辑本。此部经咒"有永乐御制序"五则，第四册为藏传杂密陀罗尼真言咒之汇编，收有"摩利支天菩萨陀罗尼二叶"，并附有前述图7的三面八臂乘七猪之摩利支天菩萨坐像图，又此诸品经咒广为内府宫眷宦官奉诵信受。[②] 至此，对于郑和为何选择施印《摩利支天经》的信仰背景，可以获得更确实而合理的解释。

（四）《摩利支天经》护航的精神所在

《摩利支天经》对郑和的远航到底提供哪些实质的精神支援？以下，就较广泛流通的唐不空译本之经文内涵，及其对郑和出使西洋所发挥的宗教意义，进行探讨。

前揭《佛祖统记·法运通塞志》记载："案不空三藏译摩利支天经念诵法"：

1. 首念："南无释迦牟尼佛十声"，"南无摩利支天菩萨十声"。

2. 次诵："我弟子某甲归命三宝、摩利支天菩萨。愿护我身，无人能见我，无人能知我，无人能捉缚加害我，无人能欺诳责罚我，无人能债我财物。不为怨家能得其便。"

3. 诵咒曰："唵摩利支娑缚贺，或百声，或千声。"

4. 祈愿："王难中护我，贼难中护我，行路难中护我，于失道旷野中护我，水火难中护我，刀兵军阵难中护我，鬼神难中护我，毒药难中护我，恶兽毒虫难中护我，一切怨家恶人难中护我，佛实语护我，法实语护我，僧实语护我，天实语护我，仙实语护我。一切处一切时愿常护我。弟子某甲，娑缚贺。"

5. 念时配结各式手印，并观"想菩萨作天女形。璎珞庄严坐莲华上"。若能"至心诵此摩利支陀罗尼，不待加功，随诵随成，远离诸难"。如是，诵

① 朱元璋，《钦录集》，收入葛演亮撰，《金陵梵刹志》，上册，台北：广文书局，1976，页132—144。

② 台北故宫博物院编印，《秘殿珠林石渠宝笈续编》，《明人书大乘经咒》，页191—192。以及王家鹏编著，《藏传佛教金铜佛像图典》，《摩利支天陀罗尼》，北京：文物出版社，1996。

摩利支天经，便能“行路难中护我”，“远离诸难”。

以上所诵经文与观音信仰所说：“众生被困厄，无量苦逼身，观音妙智力，能救世间苦，具足神通力，广修智方便，十方诸国土，无刹不现身，种种诸恶趣，地域鬼畜生，生老病死苦，以渐悉令灭。”若能“一心供养观世音菩萨，是观世音菩萨摩诃萨，于怖畏急难之中，能施无畏”之主要内涵无大差异（见《妙法莲华经》卷七，《观音菩萨普门品第二十五》）。所异者，在于奉行摩利支天菩萨者，可依摩利支天“隐形法”隐遁身形，令敌对者不能见，不能伤，免除一切灾难。这对航行于汹涛骇浪之中的郑和船队，多少可增添航行中的无畏精神，并且化解内心无谓的惶恐与无助。

综观摩利支天菩萨信仰，自南朝《摩利支天经》传译中土以后，至南宋之前，未见广泛流传于社会大众，多行于皇室或官宦之中。南宋以后，由于中原战乱频仍，依赖摩利支天菩萨的信众渐趋转盛。就信仰状况而言，南宋因处偏安局面，故建康、永嘉等江南一带对于奉诵摩利支天经咒的需求，有顿时增多的景象。此乃因摩利支天菩萨具有不可思议的隐身法力，奉行者可于旅途或战乱中获得庇护；经云：“国王大臣一切人等有诸难时，诵此陀罗尼远离诸难。”因为如此，摩利支天菩萨以其护国、护王、护身，又极具战士特质，不仅为帝王所喜，也为将士所好。[①] 有鉴于此，不难推测郑和所以选印《摩利支天经》，一则与奉行摩利支天法能庇护航行安全，二则与其身处皇宫显贵之密教信仰环境里，可得此密法之传教有关。

三、郑和施印洪武南藏与永乐南藏的动机

（一）郑和施印南藏十一部

郑和除施刻《佛说摩利支天经》外，根据前揭《优婆塞戒经》卷七后刻郑和《题记》载：

> 大明国奉佛信官内官太监郑和，法名速南吒释，即福吉祥。……累

---

① 摩利支天法在日本，也甚受日本武士的信奉。参阅王家鹏编著，《藏传佛教金铜佛像图典》，《摩利支天陀罗尼》。北京：文物出版社，1996。

蒙圣恩,前往西洋等处公干,率领官军宝船,经由海洋,托赖佛天护持,往回有庆,经置无虞。常怀报答之心,于是施财,陆续印造大藏尊经,舍入名山,流通诵读。伏愿皇图永久,帝道遐昌。凡奉命于四方,常叩恩于庇佑。次冀身安心乐,福广寿长,忏除曩劫之愆,永想现生之福。出入起居,吉祥如意。四恩等报,三有齐资,法界群生,同成善果。今开陆续成造大藏尊经,计十一藏。①

从题记,知悉郑和印造大藏经布施名山大刹的动机,不同于施印《摩利支天经》;施印《摩利支天经》乃在起航之前的准备阶段,重点在于祈求庇护航程的平安无波。而大藏经的印造布施,为皇朝、自身的福寿以及未来再次出航祈求庇佑外,主要重在感谢佛恩的加庇,让他承蒙皇恩赏识,得以担任远航重责,且次次均能无虞而返,不负所托。

至于郑和布施的"十一藏",史料所举者,仅九藏,其余两藏布施何处名刹,未见记载。本文按年月将九藏所布施的佛刹罗列如下:②

1. 大明永乐五年(岁次丁亥,1407),3 月 11 日,发心印造大藏尊经一藏,奉施喜舍灵谷禅寺流通供养。

2. 大明永乐八年(岁次庚寅,1410),3 月 11 日,发心印造大藏尊经一藏,奉施喜舍云南五华寺流通供养。

3. 大明永乐九年(岁次辛卯,1411),仲冬吉日,发心印造大藏尊经一藏,奉施喜舍天界寺毗卢宝阁流通供养。

4. 大明永乐十三年(岁次乙未,1415),3 月 11 日,发心印造大藏尊经一藏,奉施喜舍福建南山三峰塔寺流通供养。

5. 大明永乐十八年(岁次庚子,1420),5 月吉日,发心印造大藏尊经一藏,奉施喜舍镇江金山禅寺流通供养。

6. 大明永乐二十二年(岁次甲辰,1424),10 月 11 日,发心印造大藏尊经一藏,奉施喜舍静海禅寺流通供养。

7. 大明宣德四年(岁次己酉,1429),3 月 11 日,发心印造大藏尊经一藏,奉施喜舍牛首山佛窟禅寺流通供养。

---

① 邓之诚,《骨董三记》,卷六,《郑和印造大藏经》,页 613—614。

② 同上。

8. 大明宣德五年(岁次庚戌,1430),3 月 11 日,发心印造大藏尊经一藏,奉施喜舍鸡鸣禅寺流通供养。

9. 大明宣德五年(岁次庚戌,1430),3 月 11 日,发心印造大藏尊经一藏,奉施喜舍北京皇后寺流通供养。

郑和施藏年月,"按明史郑和凡七往西洋,此所述年月多属其启程之时"。[①] 所施藏经,永乐十三年(含,1415)以前的,属"洪武南藏本",永乐十八年以后,属"永乐南藏"本。原因在于洪武五年(1372)"命四方名德沙门,先点校藏经",刻南藏板。[②] 至永乐元年,始完成洪武南藏的刊刻,经板藏于南京聚宝门外一里地的天禧寺(即后来闻名的大报恩寺)。永乐六年(1408),天禧寺火灾,经板几乎付之一炬。据史家考证,永乐十年至十五年(1412—1417)为"永乐南藏"的开板时间,永乐十七至十八年间(1418—1420)完成刊刻。[③]《释氏稽古略续集》卷三记载,永乐十八年,"奉旨刻大藏经板二副,南京一藏,六行十七字,北京一藏,五行十五字"。[④] 万历年间葛寅亮记载,"永乐南藏"全六百三十六函,六千三百三十一卷。[⑤] 然永乐十八年(1420)郑和题《施印大藏经发愿文》明载:"谨发诚心施财命功,印造大藏尊经一藏,计六百三十五函,喜舍于云南五华寺,永远长生供养。"一函之差,可能导因于永乐至万历年间佛典的出入所致。[⑥] 而永乐十八年郑和施藏昆明五华寺,与前举邓之诚所载永乐十八年,郑和"施喜舍镇江金山禅寺流通供养"一事不符,施藏五华寺却记载为永乐八年之事。根据郑鹤声、郑一钧查证永乐十八年郑和题《施印大藏经发愿文》:"系附刻于郑和施舍云南昆明五华寺的一部大藏经(南藏本)叔字三号《沙弥尼离戒文》卷末,云南省图书馆在 1951 年整理古本佛经时所发现的。"[⑦]所以,邓之诚有关郑和施

---

① 收入郑鹤声、郑一钧编,《郑和下西洋资料汇编》,上册,页 36。

② 葛寅亮,《金陵梵刹志》,卷二,台北:新文丰出版社,1987,页 51。

③ 长谷部幽蹊,《明清佛教研究资料·文献之部》,名古屋:驹田印刷,1987,第一章《明代における刻藏》,页 5—9。

④ 释大闻编集,《释氏稽古略续集》,收入《卍字新修大藏经·史传部》,第 49 册,页 941。

⑤ 葛寅亮,《金陵梵刹志》,卷四九,《南藏目录·附请经条例》,页 398。

⑥ 参见野泽佳美,《明代大藏经史の研究》,第五章《洪武南藏から永乐南藏へ》(东京:汲古书院,1998)注(20)所述,页 163。至于有关永乐南藏函、卷数之变迁,可参考同书第 10 章《南藏の函·卷数の变迁と出入佛典》。

⑦ 郑鹤声、郑一均编,《郑和下西洋资料汇编》(上册),页 36。

藏五华寺与金山寺之年月记载可能有误。

郑和施财印藏十一部,所施次数及所需经费不算少数。名刹多靠赐藏,一般佛寺不易请得藏经,主要还是在于请经耗费过于庞大,且除朝廷赐藏外,少见以个人财力能够施藏如此。若是民间也大都集众人之资予以请购,如郑和屡次施藏,在中国史上算是罕见之例。到底郑和所印施的藏经,一部需耗费多少银两?何以能够一部一部的印造施舍,其经费来源如何?是接下来所欲探讨的问题。

(二)郑和施藏的庞大经费及其可能来源

有关明初大藏经价,无直接史料可资说明,若参照万历三十四年(1606)南京礼部祠祭清吏司为报恩寺藏经议定"九号经价",即根据印经纸质、纸张的用量及装订所用绢、绫等材质的多寡,工食的差异订定九等公定价格,或许可估算出郑和施财印经所耗费的大概状况。有关"九号经价",拟定如下:①

一、上等壹号(以下本文简称上1):"以前上等壹号经通共银贰百捌拾玖两捌钱捌分贰厘(每函约银肆钱伍分伍厘)。"

二、上等贰号(以下本文简称上2):"以前上等贰号经通共银贰百伍拾两玖钱柒厘(每函约银叁钱玖分肆厘)。"

三、上等叁号(以下本文简称上3):"以前上等叁号经通共银贰百两肆钱捌分贰厘(每函约银叁钱壹分伍厘)。"

四、中等壹号(以下本文简称中1):"以前中等壹号经通共银壹百伍拾肆两肆钱柒分壹厘(每函约银贰钱肆分贰厘)。"

五、中等贰号(以下本文简称中2):"以前中等贰号经通共银壹百肆拾叁两贰分贰厘(每函约银两钱贰分肆厘)。"

六、中等叁号(以下本文简称中3):"以前中等叁号经通共银壹百贰拾叁两贰钱肆分(每函约银壹钱玖分叁厘)。"

七、下等壹号(以下本文简称下1):"以前下等壹号经通共银捌拾壹两肆钱玖分肆厘(每函约银壹钱贰分伍厘)。"

---

① 葛寅亮,《金陵梵刹志》,卷四九,《南藏目录·附请经条例》,页397—402。

八、下等贰号(以下本文简称下2):"以前下等贰号经通共银柒拾叁两壹钱陆分(每函约银壹钱壹分贰厘)。"

九、下等参号(以下本文简称下3):"以前下等叁号经通共银陆拾肆两陆钱伍分贰厘(每函约银玖分捌厘)。"

各号经价均载有"以前"二字,所指时间甚为含糊,但大致可知,指的是万历三十四年以前的价格,能否将此等同永乐、宣德年间的经价来看,颇待商榷。但是,如前面所述,若作为参照,则多少可以了解郑和在施财印经方面所耗费的财力之一二。以"下等叁号"和"上等壹号"经价相比,差价在4.5倍以上,郑和来自宫内府,又拥有盛名与皇帝的宠遇,所施藏经应属上等壹号之品才是。若非如此,按各等各号经价计算,所费亦非小额之数。

首先,按"上等壹号"价格,一藏银二百八十九两八钱八分二厘计算,十一藏需银三千一百八十八两七钱二厘(采十进位)。这笔钱对备受恩遇与赏赐的郑和来说,也许不算极大负担,但以其内监官正四品,按洪武二十五年(1392),"重定内外文武官岁给俸之制","正四品,二百八十八石"的年俸推算,还不足一部藏经的价格。[①] 将郑和施印藏经期间的年俸,照当时米价折换成银两的话,永乐年间,米价尚属平稳,故可参考永乐五年(1407)所定"金每两四百贯,银每两八十贯,米石三十贯"的价格折算[②],二百八十八石可获钞八千六百四十贯,得银一百〇八两。至于宣德四、五年的施藏,按宣德初年至四年间,"米一石用钞五十贯"[③],较前上涨了31倍[④],年俸米二百八十八石可折银一百八十两;而宣德五年(1430)到七年(1432),米价回稳,依"文武官员俸米每石见折二十五贯"计,米二百八十八石可折银九十两。

因此,根据郑和施藏期间所支领的以上三种薪资来看;

1.年俸在银一百〇八两的状况下(永乐年间的薪资),施一藏银二百八十九两八钱八分二厘,需花费郑和近两年七个月的薪资;按前揭永乐五年至二十二年郑和施印六藏计算,需花费他近十六年一个月的全年俸,要是以此

① 《明史》,卷七二,《职官志一》,页1741。

② 申时行等,《大明会典》,卷六一,《户部·钞法》,台北:新文丰出版社,1976,页582。

③ 《明史》,卷八一,《食货志五》,页1964。

④ 余耀华,《中国价格史》,第四章《物价》,北京:中国物价出版社,2000,页767—768。

年俸施印十一藏，总计需耗掉郑和二十九年五个月又两天的薪资。

2. 年俸在银一百八十两的状况下（宣德初年至四年的薪资），郑和施印一藏，耗费他一年六个月又一天的薪俸，若施印十一藏，则需花费十七年七个月又一天的薪俸。

3. 年俸在银九十两的状况下（宣德五年的薪资），郑和施印一藏，需花费他三年两个月又两天的薪资，若施印十一藏，则需花费三十五年四个月又三天的薪资。

总计永乐年间的六部、宣德四年的一部及宣德五年的两部，九藏之施印，需要郑和将其二十三年十一个月又五天的全部所得倾囊而出，平均每藏约需花掉他两年七个月的薪资。若以此平均值为基准，再加上不知何时布施于何处名刹的其他两部藏经，总计十一藏，所需耗费的年俸高达三十年左右。所以，仅就郑和的年俸来说，布施十一藏，无疑是天文数字，纵使郑和节衣缩食至极，亦难以达成如此耗资庞大的施藏宏业。

至于其他各等各号经价需要耗费郑和多少的年俸，按以上计算方式，则如表2。

表二　郑和布施十一藏之经费表

经价＼各号 时间	上1	上2	上3	中1	中2	中3	下1	下2	下3	单位
	289.882	250.907	200.482	154.471	143.022	123.24	81.494	73.16	64.652	（两）
永乐年间施藏六部，郑和年俸108两，所需年俸	1739.292	1505.442	1202.892	926.826	858.132	739.44	488.964	438.96	387.912	（两）
	16.1	13.9	11.1	8.5	7.9	6.8	4.5	4.0	3.5	A（年）
宣德四年施藏一部，郑和年俸180两，所需年俸	1.6	1.3	1.1	0.8	0.7	0.6	0.4	0.4	0.3	B（年）
宣德五年施藏二部，郑和年俸90两，所需年俸	579.764	501.814	400.964	308.942	286.044	246.48	162.988	146.32	129.304	（两）
	6.4	5.5	4.4	3.4	3.1	2.7	1.8	1.6	1.4	C（年）

续 表

经价＼各号 时间	上1	上2	上3	中1	中2	中3	下1	下2	下3	单位
	289.882	250.907	200.482	154.471	143.022	123.24	81.494	73.16	64.652	(两)
平均每藏所需的年俸：(A + B + C) ÷ 9 = D	2.7	2.3	1.8	1.4	1.3	1.1	0.7	0.6	0.5	D(年)
以十一藏计算所需耗费年俸：D × 11 = E	29.7	25.3	19.8	15.4	14.3	12.1	7.7	6.6	5.5	E(年)

根据上表显示，上等一、二、三号经价，十一藏所需耗费郑和的年俸大多长达二十年以上，而中等一、二、三号经价，所耗费也都在十年以上的全年俸，连最廉价的经价也需要五年以上的年薪，始能完成。以上的费用仅是经价而已，还未概括搬运费及人力费在内，按王海涛著，《郑和与佛教》一文所述：郑和"究竟印了多少经，已难稽考"。"送给五华寺的《藏经》自杭州起运，水路兼程，走了两个多月。可以想见卷册之浩繁，人力之消耗，财帛之动用，必是盛况空前。"[①]可知郑和在布施藏经的活动上，所消耗的经费与其牵涉的众多人力，确为史上少见之例。

前述赐藏多为皇帝之举，郑和何以能够屡次施印大藏经，不难想象来自朝廷或皇室的赞助，是他最大的资源。首先，就郑和所施藏的名山大刹来看，千首山佛窟禅寺（弘觉寺）[②]、鸡鸣寺、天禧寺、灵谷寺、静海寺、天界寺等，分别是明代南京的国家八大寺院之一。多为朝廷赐建重修的名刹，同是皇室倚重的佛教道场。[③] 因此，郑和布施大藏经给予上述诸名刹，对皇朝而言，与其题记所说："伏愿皇图永久，帝道遐昌"之心愿名实相符。故在藏经印造的财力与人力上，皇室不至于坐视不问。更何况明朝职掌中央刻印佛书、藏经之权责，多落在内府手里。据"内府衙门职掌"规定，司礼监设经厂

① 王海涛，《云南佛教史》，昆明：云南美术出版社，2000，页 291。

② 葛寅亮，《金陵梵刹志》，卷三三，《牛首山弘觉寺》，页 292—293。

③ 相关的记载与研究，可参见葛寅亮，《金陵梵刹志》各卷所载，以及何孝荣著，《明代南京寺院研究》，北京：中国社会科学出版社，2000。

掌司四到五人，"一应经书印板及印成书籍，佛藏、道藏、番藏，皆佐理之"。[①] 司礼监大藏经厂虽创设于正统九年(1444)[②]，然司礼监掌管藏经板木及印刷之责，应始于明初。从永乐十九年正月二十一日僧录司左觉义慧进等题奏，"伏请御制序文，以冠经首"。成祖遂遣"司礼监太监孟口取新经(永乐南藏本)五十函人内"一事，得知司礼监于明初便掌管藏经相关事务之实。[③] 这对同是身为内府宦官，奉领国家大事的郑和来说，在施印藏经的行使上，无疑是一大方便。

又不管是洪武南藏或永乐南藏经板，都存放一副于天禧寺(大报恩寺)。如前述，洪武南藏于永乐六年因火灾焚毁大部分的经板后，永乐年间继续整理续藏经论，于十七年年底至十八年年初完成"永乐南藏"的新板刊刻。永乐十八年，郑和题记施予故乡昆明五华寺的大藏经，正是这部刚出炉的永乐南藏本。而"永乐南藏"刊刻的时间与大报恩寺的修建工程部分重叠，大报恩寺重新建造于永乐十年，直至宣德三年，前后 16 年(有 19 年之说)始告完工。兴建过程中，郑和虽然前后出使第四、五、六等三次的航海，但"报恩寺之建筑，因为郑和等所经营，其一部分经费，亦出于下洋经费"[④]，故郑和与大报恩寺建立的关系非同一般。因此，贮存于大报恩寺的南藏本，纵使不能说郑和拥有自由刊刻的特权，但至少于其施印藏经时，给予最融通、最直接的方便，应是理所当然。有关大报恩寺兴建与郑和督工问题，容后详述。

据上述，郑和能够前后施印大藏经十一部，并非单靠其个人财力，而是多方条件的聚合，包括朝廷的恩遇、相关人士的协助、地缘的方便，使其施藏宏愿得以如愿以偿。但当中最大的关键，所倚仗的最大资本，还是在于郑和本身丰硕的航海功绩。如此庞大不易的施藏之举，足以显示郑和当时的权高位重，而毫无阻难地频频施藏，隐约间亦透露身处南方的郑和有专权独大之嫌。

---

① 刘若愚，《酌中志》，卷一六，《内府衙门执掌》，页 94。

② 朱一新，《京师坊巷志稿》，卷上，《经板库条》，北京：古籍出版社，2001，页 47。

③ 葛寅亮，《金陵梵刹志》，卷二，《钦录集》，页 70。

④ 郑鹤声编，《郑和遗事汇编》，第三章《郑和之生卒与年表》，台北：中华书局，1978，页 63。

四、郑和下西洋与南京静海寺、大报恩寺的兴建

(一) 南京静海寺的兴建

除远航外,建筑是郑和擅长的技能,也是众所周知之事。郑和职至内官监太监,内官监的重要职责,便是"掌木石、瓦土、搭材、东行、西行、油漆……凡国家营造宫室,陵墓并锡铜器用,暨冰窖诸事"。[①] 因此,由郑和监工营建的宫殿或寺庙等多项建筑,屡见史料记载。

永乐三年(1405)三月,太监郑和等率领官校、旗军、勇士、士民、买办、书手共二万七千八百七十余人,宝船共六十三号等出使西洋诸国,永乐五年(1407)九月顺利归来。随后,郑和等人于南京附近建造静海与宁海二寺。[②]静海寺位于南京城仪凤门外狮子山南,据正统十年(1445)二月十五日敕赐《卢龙山静海寺》记载:"文皇命使海外,平服诸番风波无警,因建寺,赐额静海。"[③]而正德十四年(1519)夏四月,南京礼部侍郎杨廉所撰写的《静海寺重修记略》记载,静海寺由仁宗皇帝敕建,原因是"永乐间命使航海往来于粘天无避之间,曾未睹夫连山排空之险"。[④] 仁宗敕建此寺,取名"静海","以昭太宗皇帝圣广被薄海内外焉"。[⑤] 有关静海寺建立时间,两种说法不一,但原因确实与郑和航海能够平安归来有关,感念海上"神天护呵",故诏可"建寺酬报"。[⑥] 至于聚宝门北三十里处宁海寺的敕建,虽与出使西洋航队能够化险为夷之事相关,然时间之记载与郑和下西洋史实略有出入。载曰:"正统间中使至西洋诸国船回,遇海风作念佛号解脱,奏闻赐建此寺(宁海)。"[⑦]因此,前揭《客座赘语》史料所见郑和首航归来,建静海、宁海二寺,而宁海一寺之记载可能有误,非郑和等人所建,此尚待其他史料佐证,始能确认。

---

① 《明史》,卷七四,《职官志·宦官》,页1819。
② 顾起元,《客座赘语》,卷一,《宝船厂》,北京:中华书局,1987,页31。
③ 葛寅亮,《金陵梵刹志》,卷一八,页209。
④ 同上。
⑤ 同上。
⑥ 葛寅亮,《金陵梵刹志》,卷十八,页210。
⑦ 葛寅亮,《金陵梵刹志》,卷四四,页345。

(二) 郑和出使西洋与大报恩寺兴建工程的延宕

永乐十年十月十三日敕工部侍郎张信重建位于南京城聚宝门外的大报恩寺,监工官为内官监太监汪福等。[①] 此寺原名“天禧寺”,焚毁于永乐六年,因“无藉(籍)僧本性以其私愤怀杀人之心,潜于僧室放火将寺焚毁,崇殿修廊寸木不存,黄金之地,悉为瓦砾”。[②] 成祖感念其“皇考皇妣罔极之恩”,又惋惜此寺“不可终废”,所以征调军匠夫役十万人进行扩建此寺之工程,取名大报恩寺。[③]

据王士性撰,《广志绎》卷二,《两都》记载,大报恩寺塔是“三宝太监郑和西洋回,剩金钱百余万,乃敕侍郎黄立恭建之”。[④] 就永乐十年下诏敕建大报恩寺一事推测,“郑和西洋回”应指郑和完成第三次下西洋之行;即永乐六年出使西洋,九年返回的这一趟航程。郑和第三次航海归来后,成祖运用郑和航海剩余金钱百余万,敕建大报恩寺塔。敕工部侍郎黄立恭依大内图式,造九级五色琉璃宝塔一座,号称“第一塔”。此塔乃“永乐时,海外蛮夷,重译至者,百有余国,见报恩塔,必须顶礼赞叹而去,谓四大部洲所无也”。[⑤] 夸耀各国之建筑,耗费金额高达“银二百四十八万五千四百八十四两”。[⑥] 工程之浩大,可想而知。

大报恩寺兴建工程起自永乐十年,完成于宣德三年(1428),另一说为宣德六年(1431),前后历经十六年或十九年之久。工程启建之初,督工内官监虽未提及郑和,然“旋因久未竣工,敕郑和等监督修建”[⑦];即宣德三年三月十一日,宣宗曾敕诏太监郑和等人说:“南京大报恩寺自永乐年十月十三日兴工,至今十六年之上尚未完备,盖是那监工内外官员人等,将军夫人

---

① 葛寅亮,《金陵梵刹志》,卷二,《钦录集》,页71。

② 葛寅亮,《金陵梵刹志》,卷三一,《重修报恩寺敕》,页273。

③ 葛寅亮,《金陵梵刹志》,卷二,《钦录集》,页71。

④ 王士性,《广志绎》,北京:中华书局,1981,页23。

⑤ 张岱,《陶庵梦忆》,卷一,《报恩塔》,上海:远东出版社,1996,页12。

⑥ 张惠衣,《金陵大报恩寺塔志》,《报恩塔图》,收入杜洁祥主编,《中国佛寺史志汇刊》,台北:明文出版社,1980,第2辑,第13册,页15。

⑦ 郑鹤声编,《郑和遗事汇编》,页62。

匠役使占用,虚费粮赏,以致迁延年久。"[1]为此,宣宗特别下令郑和等督工太监们务必尽快完工,说道:"今特敕尔等,即将未完处所,用心提督,俱限今年八月以里都要完成,迟误了时,那监工的都不饶。"[2]宣宗虽点明延误工程的关键,在于监工内外官员私自占用军匠之劳力,且随意浪费军夫人匠之粮赏,就史料记载来看,郑和在这之前似乎未参与大报恩寺督工一事,所以郑和应该不是宣宗所指责的对象之一。然宣德二年(1426)宣宗对于郑和的妄意为工匠请赐等浮费公帑一事亦甚感不满,即于宣德元年四月壬申日,宣宗曾命司礼监移文晓谕太监郑和:"毋妄请赏赐。"原因是皇上先遣"工部郎中冯春往南京修理宫殿,工匠各给赏赐。"至此,冯春还奏请:"南京国师等所造寺宇工匠,亦宜加赏。"可是,根据宣宗晓谕司礼监官的意思说:"佛寺,僧所自造,何预朝廷事?"认为:"(冯)春之奏",必"(郑)和等所使。春不足责"。于是,派人晓谕郑和:"谨守礼法,毋窥伺朝廷。一切非理之事,不可妄有陈情。"[3]据此,宣德三年宣宗诏令郑和督工报恩寺而特意言明先前监工不力的原因,实有意提醒郑和切勿犯上"将军夫人匠役使占用,虚费粮赏"的同样过错。

郑和出使西洋,每次所派用的大批人员及携带的无数粮食,以及赐予诸国的锦绮绫罗、黄金、钞、钱等不计其数,还有其个人的刻经施藏行为,已耗费国家庞大的经济资源。史料记载郑和下西洋,"费钱谷数十万,军民死者亦万计"。[4] 所历国家"凡三十余国。所取无名宝物,不可胜计,而中国耗废亦不赀"。[5] 这些的消耗,不免郑和恃其航海的功绩,导致个人于经济及人力使用上流于过度之嫌,也因此,引起宣宗对他在经费使用上的注意。

洪熙元年(1425),郑和深受皇帝的宠信,被任命为南京守备太监,《明宣宗实录》记载,仁宗皇帝敕谕南京守备襄城伯李隆"守备南京厥任匪轻,其免赴京朝贺,凡事同守备太监郑和、王景弘计议"。[6] 由此得见,郑和可说

---

① 葛寅亮,《金陵梵刹志》,卷二,《钦录集》,页71。

② 同上。

③ 《明宣宗实录》,卷一六,宣德二年夏四月壬申条,页427—428。

④ 李贽,《续藏书》,卷一六,《经济名臣·太子太保项襄毅公》,台北:台湾学生书局,1986,页323。

⑤ 《明史》,卷三〇四,《宦官·郑和传》,页7768。

⑥ 《明宣宗实录》,卷二,洪熙元年六月辛亥条记载,页31。

是个权高位重的大功臣，然而宣宗一即位便表露出牵制郑和之情，除前述可见外，大约同时，即三年六月下诏停造新钞，并敕令南京守备襄城伯李隆及户部，述及当今因朝廷“出钞多，以致民间阻滞，新钞可暂停造，工匠听其休息”。① 并吩咐：内府目前还贮有大量旧钞，应派员选拣如当今通行之钞样，收贮于库内。凡一切应该支付给用的全以旧钞为准，不堪使用的旧钞应该给予销毁。已造好的新钞尽收库藏，不许放支。同时，还不忘特地敕令南京守备太监郑和、王景弘等，也务必遵守此一规定。②

虽然宣宗对郑和在财力、人力资源使用上出现上述不满的迹象，但对于郑和的航海才干仍有诸多的期待与勉励，在《赐太监郑和诗》里，希望他再次赴任出使西洋，绥抚诸国的重任，载曰：

> 仁孝出震承天历，付尔南京之管钥。式克恭慎谐静莫，朕嗣大统日竞惕。先朝莫烈惟允恭，抚绥四裔志弗释。命尔再使敷仁泽，尔行勿徐亦勿亟。③

同时勉励他：“勿怠勿骄桓整饬，敷宣朕志懋尔绩，庶期尔名光简册。”④ 观此，大致得知郑和可能在其多次成功的航海伟业下，渐次显露恃宠而骄的行为弊端，遂致使宣宗特意就此予以提示与劝勉。

五、结　论

就本文所论，郑和的施刻佛经及其兴建佛寺，与其下西洋的航海活动有着密不可分的关系。在其首次下西洋之前，选刻流通未广的《摩利支天经》。经过本文对摩利支天菩萨信仰内涵的探讨，清楚了解信奉此密法，有助于郑和航行的平安。至于题记所言，郑和为广大流通《摩利支天经》而施印此经。结果，摩利支天菩萨信仰，是否因郑和的施印而扩大其社会信仰

① 《明宣宗实录》，卷四四，宣德三年六月庚戌条记载，页 1095。

② 同上。

③ 朱瞻基，《宣庙御制总集》，《赐太监郑和诗》，收入郑鹤声、郑一均编，《郑和下西洋资料汇编》（上册），页 156。

④ 同上。

层？截至目前，尚未寻获相关史料之记载。

从郑和航海过程中所施印的，不只是佛经，还有道教经典来看，郑和的信仰多元且混合。其施印《摩利支天经》，并不表示以摩利支天菩萨为唯一的信仰主体，主要在于借助摩利支天法所具有的避敌护身之法，以祈航程平安。如同摩利支天菩萨的战士守护神特质，为道教所转借一般：位在广东肇庆府的七星岩上，立有一座斗姥像，"名摩利支天菩萨，亦名天后。花冠璎珞、赤足、两手合掌，两手擎日月，两手握剑。天女二，捧盘在左右，盘一羊头，一兔头"。[1] 此神像为崇祯年间两广总督熊文灿所造，当"文灿招抚郑芝龙时，使芝龙与海寇刘香大战，菩萨见形空中，香因败灭。文灿以为菩萨即玄女"。[2] 由此看来，熊文灿可能只知摩利支天菩萨具有守护战士的法力，而不知他为密教诸天菩萨之一，反认为是道教的玄女。可见斗姥像原为道教神明，只是借取密教摩利支天菩萨的大威神力加赋其身而已。如此雕造而出的佛道混合之斗姥像，又是摩利支天菩萨的另一种形象。故郑和施印《摩利支天经》，表面说是广传此经，实质上，借此密法护航的意义远在其上。更何况摩利支天法，长期以来多为皇室、官宦或武将之家所奉持，虽不能说是为其所把持，但欲广传此密法于社会大众，可能非统治阶层所乐见。因此，郑和的施印《摩利支天经》，就很难达到广传于社会之中的流通效果。

而永乐十八年，第六次下西洋前，施印大藏经予云南昆明五华寺时，于前揭《施印大藏经发愿文》中，谈及："凡奉命于四方，经涉海洋，常叨恩于三宝。自他俱利答报，四恩均资，三有法界，有情同缘种智者。"同年，亦刊刻《天妃经》（全名《太上说天妃救苦灵应经》），此经由僧人胜慧以其遗留的资财，发愿命弟子刊刻，是一部道教经典。佛道不分的信仰特质，再次可见。[3] 经中宣扬："若有善男信女能敬奉经咒，不计日辰，或敬心讽诵，或僧道转行持法事或转一遍三遍至七遍，即有祛除灾难，殄灭邪魔，疾病自痊，官

---

① 屈大均，《广东新语》，卷六，《神语·斗姥》，收入《新修方志丛刊·广东方志之十》，台北：学生书局，1968，页465—466。

② 同上。

③ 金秋鹏，《迄今发现最早的郑和下西洋船队图象资料——〈天妃经〉卷首插图》一文中略述《天妃经》刊刻之事，《中国科技史料》第21卷第1期（2000），页61—64。

灾永息,行兵破镇凶恶自离……坐贾行商,海途平善。"[①]察此二者,大藏经之施,重在报佛恩;而《天妃经》之刊印,意在祈求天妃庇佑海上平安。

观《天妃经》云:"齐天圣后,观音化身","三十二相,相相端成。随念随应,至圣至灵"之经文,明显得知,是从《观音菩萨普门品》的"三十二应遍尘刹,百千万劫化阎浮","千处祈求千处现,苦海常作度人舟"转化而来。关于观音与女神天妃之间的关系,王海涛有诸多具体的举证,指出妈祖是"观音派生的女神天妃","郑和之崇奉天妃犹如崇奉观音,他显然是以供奉观音的规格来供奉天妃"。[②] 所以,在郑和航海过程中,不止是摩利支天菩萨,还有观世音菩萨、天妃妈祖等,不管他们是显教或密教,佛教或道教,任其相互融合转换,对郑和来说,只要发挥他们护航的功能,都能成为郑和航行的重要精神支柱。职此之故,单以佛教信仰立场而言,郑和次次远航均能平安归来,在在加深其对佛菩萨护佑功德的确信,故屡次以施印藏经甚或兴建寺院,来表达报答佛恩及再次祈求航行平安之意。

然而,郑和屡次施印大藏经,所耗费的银两,却不是以他内监官四品职的收入所能完全负担。根据本文的分析统计,郑和施印十一藏,按时之米价计算,需耗掉他将近三十年的薪俸,即使是最低廉的藏经也需要五年半以上的全年俸,再加上运输费、脚价,所费更在其上,如此庞大的人事经费,郑和能够完成,应该与他航海的功勋有关。又其陆续施藏的佛寺多属国家寺院,理当获得朝廷或皇室的支持,并领受国家的经济资源。因此,观郑和浩大的施藏之举,所显示的意义,除报佛恩外,一则以显其航海之丰功伟业,二则显示备受恩宠及权高位重的身份。郑和的权高位重,表现于处世的态度上,却有拥权自重、恃宠而骄之嫌,如工匠恩赏的浮报,引起宣宗对他的不满,要他能够"勿怠勿骄桓整饬"。

---

① 《天妃经》,收入《藏外道书》,成都:巴蜀书社,1992,第3册,页781—786。

② 王海涛,《郑和与佛教》。

明嘉靖初期议礼派政权与佛教肃清

——以“皇姑寺事件”为考察中心

一、前　言

一般所熟知的，明世宗嘉靖帝是孝宗皇弟兴献王的嗣子朱厚熜，以安陆兴献藩王的身份继承大统。即位后，为了追尊生父兴献王而兴起大礼议事件。大礼之议，引发议礼派与反议礼派的纷争。反议礼派即是武宗正德时期老阁臣杨廷和等固守祖法，主张应尊弘治为皇考，生父兴献王为皇伯考，结果却因此失去他们的政治权力。而议礼派张璁、桂萼、霍韬等，迎合嘉靖皇帝，认为应尊弘治为皇伯考、昭圣皇太后为皇伯母、生父兴献王为皇考、生母章圣皇后为圣母，因而跃上中央政权，他们即是所谓的新派朝臣。[1]

大礼议事件后，在议礼派相继展开新政改革之际，嘉靖六年（1527），也

---

① 此处所谓议礼派，乃根据中山八郎，《再び“嘉靖朝の大礼问题の発端”に就いて》（收入《清水博士追悼记念明代史论集丛》，东京：大安出版社，1962）一文指出的，于大礼问题上反对杨廷和的诸臣或称之为议礼派。另，间野潜龙，《嘉靖初期における仏教统制の理念》，《佛教史学研究》，23 卷 1 期，（东京：佛教史学会，1981 年 1 月）论指，霍韬、熊浃、黄绾，以及方献夫等，于大礼议上都是属于尊兴献王为皇考的世宗派之中心人物。张廷玉等编撰，《明史》（北京：中华书局，1974），卷一九七，《黄绾传》记载席书将辑大礼集议，谓正取者有张璁、桂萼、方献夫、席书等五人，附取者有熊浃、黄宗明、黄绾、金述、陈云章、张少连、楚王、枣阳王等六人。监生何渊、主事王国光、同知马时中、巡检房浚等因“言或未纯”，故不取。页 5222。

正式开始对佛教施行肃清政策,京城附近兴起一股废佛风潮。此间,发生了“皇姑寺事件”。“皇姑寺事件”,是发生在位于宛平县香山乡黄村的保明寺(俗称皇姑寺)事件。嘉靖六年的废佛政策,使保明寺也面临被拆毁的危机,当时的皇伯母昭圣、圣母章圣两皇太后,乃至主张废佛的议礼派也反对拆毁,与嘉靖发生冲突。政界虽一时呈现混乱,皇姑寺却因此免遭破坏。此事件显示,佛教肃清是在嘉靖及议礼派的革新理念下所推行的政策,然而议礼派基于什么样的政治理念与背景,既提倡毁佛,又违逆嘉靖的意向,试图保存皇姑寺?又“皇姑寺事件”究竟蕴涵什么样的历史意义?针对这些问题,本文希望就关系“皇姑寺事件”的政治社会背景细加论究,进而厘清嘉靖初期废佛政策的重要因素。

历来多从道教隆盛的层面论析嘉靖时期废佛的原因,但是因不同时期有其状况上的差异,故仅重视与道教势力抗衡的关系,在厘清问题上有其缺陷,为理解嘉靖时期废佛的全面性质,笔者认为务必就嘉靖各时期的状况,进行详细的分析,方能究明嘉靖初期废佛的性质。

二、嘉靖废佛的起因
——霍韬的政治理念

明中叶即正统至正德时期,佛教教团显著扩大。尤其是中叶以后,天子极其礼遇西僧,耗资庞大。例如朝贡者的相继前来,从事联系滞留北京的喇嘛与宫廷传奉官的增加,以及中国境内寺院的创建、重修、斋醮香火费用的增加,赏赐、给予秩禄、支给食粮等,花费莫大的内帑,致使帝室财政匮乏。为了解决此一窘困,遂提出挖掘、淘煎金银矿,增设皇庄,增征织造,对白粮征税等种种对策。[①] 而明朝天子崇佛,至正德因爱好喇嘛而“迎活佛”达到最高潮。

但是“迎活佛”事件,却被视为画下明廷宠爱喇嘛的句点。[②] 世宗自正

① 铃木正,《明代帝室财政と仏教》,《历史学研究》,第8卷,第11、12号,东京:历史学研究学会,1936年10月。

② 佐藤长,《明廷におけるラマ教崇拝について》,《鹰陵史学》第8号,京都:佛教大学歴史研究会,1982年2月,页109—138。

德十六年(1521)四月即位以来,针对因皇室崇拜喇嘛所衍生之诸弊端,及宫中多数喇嘛及与此相关之一切措施进行处置。首先,《明世宗实录》正德十六年四月二十二日记载:

> 自正德元年以来,诸色人等传升乞升大小官职尽行裁革。吏礼兵工四部,各将查革过传升乞升文武僧道匠艺官员名数类奏。[①]

之后,同年六月丁未条记载,淘汰僧录司左善世文明等一百八十二员,道录司真人高士柏、尚宽等及左正一周得安等七十七员,教坊司官俳奉銮等官苏祥等一百六员。[②] 又根据同《实录》记述,得知相继实行惩罚番僧、限制西藏朝贡使臣员额等措施。虽然如此,嘉靖二年(1523)闰四月,大学士杨廷和等上奏提及,斋醮的宗教仪式依然施行,皇帝也亲幸祭坛,另一方面刘瑾等也崇拜僧道,竞相建造寺院,结果反招致身家灭亡。因此,杨廷和等乞请嘉靖排斥僧道、停止斋醮,劝谏将斋醮的费用应用于贫困的救济。[③]

紧接着,吏部尚书乔宇等亦上奏,曰:

> 陛下登极诏书,首正法王,佛子,禅师之罪,接访内府宫观出入引诱之人,裁革善世,真人爵号,及新建寺宇,尽行拆毁。邪正之辨了然甚明。今一旦信用妖幻,烦劳圣体,不可之大者也。此去正德末年复能几何,臣等窃为陛下忧之。[④]

给事中郑一鹏也述及,一醮花费万余金以上,每月所费不知几万金。"而天灾时变,月无虚日,京师之民裹席行乞……而不得食。奈何徇佞幸之言,而饱僧道之腹。"故建议"改西天厂为宝训厂,以贮祖训。西番厂为古训厂,以贮奏疏。经筵之暇,游息其中。寿何以不若尧舜,治何以不若唐虞。"[⑤]后吏科给事中张原也劝谏嘉靖勿沉溺于佛道修炼,应尽速毁坏宫中

---

① 黄彰健校勘,《明世宗实录》,卷一,正德十六年四月二十二日,台北:历史语言研究所,1984,页0012—0013。

② 黄彰健校勘,《明世宗实录》,卷一,正德十六年四月二十二日,页0012—0013。

③ 黄彰健校勘,《明世宗实录》,卷三,正德十六年六月丁未条记载,页151。

④ 黄彰健校勘,《明世宗实录》,卷二六,嘉靖二年闰四月乙巳条记载,页734。

⑤ 涂山编辑,《新刻明政统宗》,卷二一,嘉靖二年闰四月,《命停斋祀》,收入《四库禁毁书丛刊》,北京:北京出版社,2000,第2册,页595。

所崇祀之佛像,及停止内外的斋醮活动。[①] 于是,嘉靖以天下饥馑之由命令斋醮暂停。

据上述,嘉靖即位之初,并非完全断绝佛道二教的礼仪而展现彻底排斥佛道的态度,同时对朝臣一连串的建言亦未积极听取。尔后,嘉靖三年(1524)因朝臣等围绕着大礼议问题反复进行激烈的论辩,以致佛道肃清问题一时间隐然消失。迨大礼议告一段落,即嘉靖六年(1527)诏曰:

> 朕思每年初度,该衙门援例请于朝天等宫寺,荐建斋以为祈寿福者。夫人君欲寿,非事斋醮以能致之。果能敬事上天,凡所戕身伐命之事,一切致谨焉,则必得寿年长永。希可以斋醮为事乎。悉行革去,止着朝天宫建斋醮如故。其两宫景命等,日皆照旧行。革三厂二寺之斋者,所谓省一分,有一分之益之意。存一宫之醮者,盖仿春祈秋报之意。朕此意欲言之已久,而恐人讥称偏尚,时与卿等言之,庶见崇正之意。[②]

从上述诏文得以窥见,嘉靖让道观朝天宫存续,赋予国家正统祭典的位置,在为其辩护的同时,转而对异端的佛教采取逐次整理的政策。

同年十二月戊申(五日),太子詹事霍韬呈上《太祖旧章十二事》。此《太祖旧章十二事》完全基于太祖所制定的政令方针与理念而成。霍韬提出此方案的主旨,据《裨治疏》叙述:

> 我太祖皇帝……凡立法度,俱精思累年,所以为天下万世虑者,至周备矣。惟宣德正统以后,遂渐废坏,循至迩年,太祖之法,所存者盖无几矣。今不复太祖之法,可以致隆平者,臣未之闻也。……太祖旧章臣未得悉陈,谨录一二切于时政者,及近年行令有合太祖者为例以献。夫望敕下该部,次第奉行,仍查臣所未举者,以渐修复,即图治致理之大端也。[③]

霍韬试图遵循太祖时代的法令,以便纠正长期弛缓的种种制度,此意图

---

① 《明臣奏议》,卷一九,《祛异端疏》,收入《文津阁四库全书》,北京:商务印书馆,2005,第152册,页500—501。

② 《明世宗实录》,卷七八,嘉靖六年(1527)七月乙巳条记载,页1748。

③ 陈子龙等选辑,《皇明经世文编》,卷一八六,霍韬,《霍文敏公文集二·裨治疏》,北京:中华书局,1962,页1900下。

实乃指向洪武政令的复兴。在被揭橥的十二条法规中,关系僧道管理的有三条。其内容梗概如下:

(一)霍韬举洪武年间所创设之四个法令:

(a)洪武五年(1372)令,给僧道度牒、僧录道录司造“周知册”颁行天下寺观。

(b)洪武六年(1373)令,若请度牒必考试,精通经典者方许。

(c)洪武二十八年(1395),准天下僧道赴京考试,不通精典者,黜还俗。

(d)洪武二十四年(1391)令,凡各府州县寺观俱存,宽大可容重者一所并居之,不许杂处于外,违者治以重罪。

霍韬重提太祖的“周知册”制度,重点着眼于防范僧道之奸伪,将所有僧道的籍贯详细登录在“周知册”成为政策施行的基本。若实行(a)、(b)、(c)政令的话,便能够整顿像汉朝道教张鲁和元朝白莲教之类的民众宗教反乱,及僧团素质的“良莠不齐”,防范邪僻奸狡的发生。又根据(d)的施策,能够防止僧道发展成为反政府的集团,引发反乱的事态。可以说不管哪条法令均以防范反乱作为设置的中心。另外,从中得知“周知册”即僧籍混乱,且未持度牒之私度僧和寺院数日增,威胁着政治和社会的秩序。

(二)永乐六年(1408),军民子弟、童奴私自削发为僧者,并其父兄送京师,发五台山做工。毕日就北京为民种田及庐龙牧马。

于此,霍韬看到许多逃犯和不务农之惰民纷纷成为僧侣的趋势,使用“凡僧道盛者,王政之衰”的理论,主张应押送军民子弟随意剃度为僧者前往北京从事农务。

(三)景泰三年(1452)令,各处寺观田土,每寺观量存六十亩为业,其余拨与小民佃种纳粮。

霍韬认为此法令施行,奸人不能得田亩之利,不仅为僧道者减少,佃农也能免于僧道的土地兼并,这才是王政之要道。

上述显示,出家为僧道是投机者逃罪立生的生存之道,以及僧道大行土地兼并的社会现象。从霍韬强调明初洪武时期佛教统治制度的再实行,可以窥见明中叶以后,私度僧的增加、私创庵寺的泛滥,以及寺院田产的扩张即佛教教团的急速膨胀致使治安恶化,国力疲惫。因此霍韬试图借由肃清佛教以防止社会和经济秩序的崩坏,正是嘉靖初期政治革新的重要一面。

霍韬发表上述政令的四天后,即嘉靖六年十二月壬子(九日)条记载:

礼部尚书方献夫等言,尼僧道姑,有伤风化,欲将见在者发回改嫁,以广生聚。年老者,量给养赡,依亲居住。其庵寺拆毁变卖,敕赐尊经护敕等项追夺,戒谕勋戚之家不得私度,诏悉如其言。[①]

之后,嘉靖随即下令禁止佛教,如下诏谕:

(前略)上复谕献夫曰,昨霍韬言僧道无度牒者,其令有司尽为查革,自今永不开度,及私创寺观庵院,犯者,罪无赦。[②]

又,《西园闻见录》,卷一〇五,《住行·方献夫》记载:

方公献夫……嘉靖初,议大礼,迁吏部侍郎,寻擢礼部尚书,尝以畿内尼姑庵寺,大伤风化,力请毁之。上曰,霍韬尝言僧道盛,王政之衰也。所议良是,遂诏毁畿内庵寺六百余区,天下僧道无度牒者,令有司严格之。[③]

《南海县志》,卷一一,《人物·方献夫》,亦载曰:

(前略)是冬,迁吏部侍郎,寻擢礼部尚书,献夫遂请毁畿内尼姑庵堂至六百余区,天下无度牒者,悉令还俗。[④]

方献夫等人的佛教整顿,主要局限于畿内地区。那么,为何着眼于畿内地区?又尽管进行激烈的寺庵破坏,但何以发生"皇姑寺事件"?这是理解明嘉靖初期毁佛历史意义所必须究明的课题。然进入此问题探讨之前,欲就霍韬与方献夫废佛的时代背景予以说明。如此,始能进一层理解嘉靖六年祭出佛教肃清政策的理由。

嘉靖初期废佛政策的主要倡导者霍韬与方献夫均属议礼派,同是广东南海县人。两者都抱持积极排佛的思想,何以如此,首先从其出身南海县的

---

① 《明世宗宝训》,卷五,嘉靖六年十二月壬子条记载,页0463。

② 同上。

③ 《西园闻见录》,卷一〇五,《住行·方献夫》,收入《续修四库全书》,上海:上海古籍出版社,2002,子部·杂家类,第1170册,页400。

④ 郭尔玘、胡云客纂修,康熙《南海县志》,卷一一,《人物·方献夫》,收入《稀见中国地方志汇刊》,北京:中国书店,1992,第45册,页593。

风俗予以观察。康熙《南海县志》,卷六,《风俗》载云:

> 广郡称海滨邹鲁,而南邑为首,衣冠文献埒于中州。自濂溪过化以后,有陈去华师事陆子静,而道学兴,多士刚直信义,妇女罕出闺门,较异他乡。……其俗冠婚葬祭悉准家礼,今多简略……崇信左道,礼僧薙发者有之。[①]

据上述,明中叶以后,南海县地区出现家礼的废弛与左道信仰的隆盛,导源于黄册与里甲制的崩坏,致使里老教化政策或洪武礼制衰退。从嘉靖到万历年间,普遍化的政治现象之一,即是乡村统治的方针,由乡约的定期讲会、裁判所决定。一般认为,明中叶以后,广东的社会官绅致力于教化政策、复兴社学、设立书院、教化民间子弟、纠正风俗等政策的普及。[②] 仅南海县,社学多达 157 所。[③] 明代广东的理学,始于新会陈献章及增城湛若水提倡的心性说,之后像霍韬、方献夫等著名理学者辈出。他们关注书院的开设,以兴讲学之风。譬如湛若水,据黄宗羲所述:

> (前略)从学于白沙。……正德丁亥,奉母葬归,卜西樵为讲修。……平生足迹所至,必建书院以祀白沙,从游者殆遍天下。[④]

而霍韬与方献夫,康熙《南海县志》,卷八,《学校志·书院》记载:

> 石泉书院,在西樵天湖北,大学士方献夫建。……四峰书院,在西樵山宝下,尚书霍韬建。……石头书院,在石头里,霍韬建。……慎德书院,在粤秀山麓,霍文敏韬建,后改为祠,其子孙环居之。[⑤]

史料中的西樵山(位于南海都城西南一百二十里之处)是广东理学的重镇,方献夫、霍韬同湛若水筑室讲学。当然他们的学说深受陈白沙和湛若水的

---

① 康熙《南海县志》,卷六,《风俗》,页 530。

② 荒木见悟,《明代思想研究》,五《罗近溪の思想—近溪思想の时代背景》,东京:创文社出版,1972,页 120—126;杜荣佳,《明代中后期广东乡村礼教与民间信仰的变化》,《中国社会经济史研究》,1992 年第 3 期,北京:中国人民大学书报资料中心出版,1992 年 11 月。

③ 康熙《南海县志》,卷八,《学校志·社学、书院》,页 564—565。

④ 康熙《南海县志》,卷八,《学校志·书院》,页 565—566。

⑤ 同上。

影响。[1] 湛若水的语录，谓：

冲问儒释之辩。先生曰，子可谓切问矣。孟子之学，知言养气，首欲知诐淫邪遁之害心。盖此事第一步生死路头也。往年曾与一友辨此。渠云，天理二字，不是校仙勘佛得来，吾自此遂不复讲。吾意谓天理，正要在此歧路上辨。辨了，便可泰然行去。不至差毫厘而谬千里也。儒者在察天理，佛者反以天理为障。圣人之学，至大至公。释者之学，至私至小。大小公私，足以辨之矣。……凡私皆从一身上起念，圣人自无此。……若佛者务去六根六尘。根尘指耳目口鼻等为言，然皆天之所以与我不能无者而务去。即己一身，亦奈何不得不免，有意必固我之私，犹强谓之无我耳，何等私小。[2]

如此极强调儒佛两者的不同。湛若水视儒佛的辨别为切要的课题，赞同“天理”二字非产生于道佛二教的说法。认为儒教明察天理，相反地，佛教则障碍天理。圣人之学至大至公，佛教则至小至私。其论析佛教教育必须去除六根、六尘，认为原本根尘即耳口鼻等皆是上天所授，缺一不可，自身的躯体也不外乎如此。有意识意根势必固着自我之私。尽管如此，佛教强说无我，这比什么都自私，又曰：

佛氏初心，躯壳起念。……彼又有无诸相之说，必不肯服从圣人之书者。亦有纵欲败度伤残伦理，然不可谓之儒，圣人必不取之。而佛教之教，正欲人人绝灭伦理。[3]

霍韬认为宋儒程明道所说：“道求之于君臣、父子、兄弟、夫妇之间”的说法是道学之正道，同时谓：“世之淫于老佛，谓老佛上一截与吾儒同，又谓佛与圣只差毫厘，此千古名教之罪人也。”[4]像这样，霍韬与湛若水同样排斥“儒佛一体”之说，强调其异同，重视人伦关系。霍韬等理学家通过书院鼓

---

① 康熙《南海县志》，卷一一，《人物传·方献夫》记载：“正德中，复谢病归，与湛若水、霍韬卜筑西樵，往来讲学。”页 593。

② 《明儒学案》，卷三七，《甘泉学案·语录》，收入王云五主编，《国学基本丛书四百种》，台北：台湾商务印书馆，1968，页 93。

③ 《明儒学案》，卷三七，《甘泉学案·语录》，页 100、101。

④ 《明儒学案》，卷五三，《诸儒学案下·文敏粹言》，页 70。

吹儒家的礼教、人伦思想，试图以此作为抑制佛教的方针。广东的官绅，除书院的振兴外，亟欲借由乡约、家训的教化、对异端淫祠的取缔等途径，以求复兴儒教的人伦、礼教思想。譬如霍韬的《霍渭厓家训》便是一例。孙毓修撰，《霍渭厓家训跋》，说道：

> （前略）可之文敏议尊兴献为皇考，则斥司马公不知忠孝，不当从祀孔庙，合祀天地。则并诋及周礼，以是为世诟病。今观其家训，敬宗收族，有象山义门之风，仿而行之，洵足挽回末俗。不徒秘帙是夸也。丙辰夏正孔子生日，无锡孙毓修跋。[1]

据此，可追溯霍韬的学问思想源自宋儒陆九渊。亦即上述南海的道学与深受周濂溪和陆九渊影响的传统文化思想密切相关。此家训可以说以达成发挥维系宗族共同体的功能，及恢复后世的习俗为目的。

其次，就异端淫祠的破坏加以观察。嘉靖元年（1522），提督学副使魏校在广东破坏淫祠，将之改建为社学和书院。魏校为南直隶崑山人，崇仁学派，最初私淑胡敬斋，后转学陆九渊之教。崇仁学派主要尊崇程朱之学，强烈排斥佛老思想。像吴康斋（与弼）、郑伉（孔明）、魏校（庄渠）等皆是。[2]魏校在广东的废佛行动，与霍韬和方献夫等的礼教复兴思想吻合。于此，再举广东数县几则纠正民间宗教风俗的实例予以阐明。

香山县的风俗，三户之中，必有一户设置淫祠，岁时男女杂踏祈愿。患病时，以"问香设鬼"为有效治疗法。对于这样的迷信风俗，魏校命令县教谕颜阶加以禁止。而嘉靖初年，提督副使魏校彻底毁坏该县的寺观庵堂淫祠，嘉靖二年（1523），提学道行文与教谕颜阶欲其毁坏位于县署东北边的

---

① 霍韬，《霍渭厓文敏家训》，孙毓修撰，《霍渭厓家训跋》，收入王云五主编，《涵芬楼秘笈》，台北：台湾商务印书馆，1967，第2册，页42。

② 魏校在广东破坏淫祠，参考康熙《南海县志》，卷八，《学校、社学、书院》记载："嘉靖元年，提督学官魏校大淫祠，改置社学。"页564。关于崇仁学派的排佛，《明儒学案》，卷一，《崇仁学案一·聘君吴康斋先生与弼》曰："（与弼）太息曰，宦官释氏不除，而欲天下之治难矣。"页2。同书卷二，《崇仁学案二·郑孔明先生伉》言："一切折衷于朱子，痛恶佛老。"页24。又，同书卷三，《崇仁学案三·恭简魏庄先生校》谓："先生提学广东时，过曹溪焚大鉴之衣，椎碎其钵曰，无使惑后人也。"页25。

无量寺之铜佛像,铸造二十四个笾豆食器,以此祭祀文庙。[①] 魏校对于雷州府的海康县也采取同样的政策破坏淫祠和铜像,将取得的铜器作为铸造祭器之用,并分配给各县学。

但是,雷州地方巫觋超过三百家,即使官员谴责其势力蔓延,也不能改变此信仰风俗。记载指出:

> 雷地僻滨于海……至殡葬,则略贫者或用火葬,归(妇)则祓于巫,有病则请巫以祷,罕用药饵。[②]

又论曰:

> 老佛之徒乱我道者,辟之唯恐不严,况引而进之。……每逢祈祭,僧道两者杂沓无辨,可骇可哂。稽其来历,无非借此躲避民役,僧纲道纪贪者,且得以行其科索。……若有坐家称僧道者,处以重典。庶二氏异教无致浸淫,而雷地邪风巫俗,不必效西门之投,而自当变易矣。[③]

琼山县,"地居海岛……黎俗以巫为俗,以牛为药,礼尚槟榔",保有西南少数民族的特有风俗。儋州也有相同的习惯,蛋民和番民(占城人)的习俗交相混杂。而儋州的风俗,据载:

> 儋俗尚佛,相袭为佛日会,有上帝会、白衣会、天妃会、邓天君会、羊元帅会,大村大会,小村小会,各以其类相赛,不可胜数。每会中轮年会首一人营办交迎,装饰五采鸾辇,不下数十百。神驾既迎,每至村即大飨酒席,会中之人相聚,酒食连月,豆肉生熟皆有,额甚费。会者(首)贫,则鬻产以为之,甚者鬻子,至不敢避。乡无老壮,时时以佛为事,每村立一庙或二三庙最为严整。子弟自幼但知随父兄从事于佛,虽有明秀之资,亦格于习俗而不知有学。此风教所以日污,而人才所以不古也

---

① 关于香山县的风俗与寺观淫祠破坏,参见綦煜修、李卓揆纂,《香山县志》,海口:海南出版社,2001,卷八,《寺观》的记载:"无量寺,在县治东北。……嘉靖二年,提督学道行文,教谕颜阶毁铜佛像铸笾豆二十笾四,以祀文庙。"页 81a。

② 吴盛藻修,洪泮洙纂,康熙《雷州府志》,卷二,《民俗志 · 习尚》,收入《稀见中国地方志汇刊》,金坛:中国书店,1992,第 47 册,页 56a。

③ 欧阳保等纂修,万历《雷州府志》,卷二二,《外志 · 寺观》,收入《日本藏中国罕见地方志丛刊》,北京:书目文献出版社,1990。

欤。知州萧(弘)鲁申明禁革。[①]

于此所见之佛教,可说是多数民间宗教神明混合体的总称,也因此经常被视为邪教淫祠而遭受非难与严禁。同时由此可窥广东地区的民间信仰,不单是汉民族的信仰,也是多数少数民族信仰的相当融合。嘉靖《德庆州志》,《提封志下·风俗》记载:

按粤本夷族,秦徙中县之民,使与粤杂处,而攻击之俗变。……国朝以中州谪戍之民,填实岭表卫所,于是州县城廓之民大都非百粤之旧。……故德庆于今号名郡,而风俗之美不下他州。惟夫附山之猺,言语侏璃,习性攻击……犹夫生民之初也。[②]

广东原是异民族之地,虽因汉民族的移入,文化和风俗受到汉化,但是明代异民族固有的风俗习惯还是难以拔除。因此,广东的官绅尽力于社学、书院的复兴及对邪教淫祠的肃清,但是如前述在异民族文化仍旧浓厚的广东社会,以儒教推进者自任的官绅,认为以正统和理教的思想积极教化他们,比去除“夷族”的野蛮风俗使其汉化更为重要。

的确,明代的广东存在着特殊的民间信仰,对此,深根理学和儒教思想于广东,也就是大力提倡正统思想和礼制的复兴,及攻击民间信仰的情形就变得更加明显。而霍韬的《太祖旧章十二事》,以及霍韬与方献夫废佛思想的社会渊源,在此亦可获得一些蛛丝马迹。

三、与大礼议事件相关——新、旧权贵的冲突

嘉靖初期于倡行“崇正”、“洪武制度复兴”的名号下,开始对佛教进行肃清。正当毁佛在畿内地区激烈展开之际,却发生“皇姑寺事件”。《明世宗宝训》,卷五,嘉靖六年(1527)十二月壬子(九日)条详细记载:

礼部尚书方献夫等言:尼僧道姑有伤风化,欲将见在者发回改嫁,

① 韩佑纂修,康熙《儋州志》,收入《故宫珍本丛刊》,海口:海南出版社,2001,第193册,页187a。

② 陆舜臣纂修,嘉靖《德庆州志》,《提封志下·风俗》,收入《天一阁藏明代方志选刊续编》,上海:上海书店,1990,第65册,页786—787。

以广生聚。……献夫复言，皇姑寺系祖宗敕建，宜留之以安辑年老无依尼僧道姑。……上不悦，乃尽发其前章疏，下大学士杨一清等票处。因降谕曰……朕于皇姑二字甚否也。今因尚书桂萼奏禁约尼僧，毁其寺宇，已行了。今若皇姑寺仍留，是不去其根也，余恐无可禁之。[1]

此处呈显方献夫等（以下称议礼派）对皇姑寺的处理态度与废佛方针矛盾，惹怒了嘉靖皇帝。嘉靖认为“皇姑”称呼不妥，若皇姑寺继续保留，则不能铲除尼僧的祸根。议礼派仅为了存留皇姑寺，竟发展成违反自身坚持肃清佛教的立场，与嘉靖帝起了冲突。何以如此？令人不得不怀疑议礼派提倡废佛的动机。因此有必要重新思考嘉靖初期政治革新中有关佛教整顿的缘由。

嘉靖颁布废佛之后的三四天，采取了以下的行动，载曰：

（嘉靖帝）降谕曰……前日旨出之后，于后三四日，不知何日哀奏两宫。皇伯母差人谕朕曰，皇姑乃孝宗朝所建，似不可毁。吾心不安，尼僧逐日无处安身，皇帝可遵吾言。圣母亦差人谕朕曰，闻皇帝有旨着拆毁尼寺，吾甚不安。其皇姑寺，闻是孝宗时所建，且其中佛像多，若毁之，恐不可。尼僧逐出也无处安身，可不必拆。[2]

嘉靖六年十二月壬子（九日）发布毁佛，之后的三四天中，即壬子（九日）至丙辰（十三日）之间的“何时”，是“谁”向皇伯母、圣母哀奏，使得两宫向嘉靖劝阻不可破坏皇姑寺？其结果，嘉靖则劝两宫，说：

朕谨听，讫未对意，以为必是顽愚小人，进以祸福之言。故两宫皇太后一时传谕，随即令回奏伯母云：适奉慈谕，以奉禁治尼僧事宜，欲将皇姑寺留下，以称伯考建造之意，侄敢不将顺。但尼僧有伤治化，且于伊教有玷，况此寺虽有皇伯赐与敕建，原非我皇伯考圣意所为，不过请乞之耳。今已令查处，伏请圣慈鉴之，安心忽（勿）虑。而又差人回奏圣母同前，但有伯母亦有传谕一句。[3]

---

① 黄彰健校勘，《明世宗宝训》，卷五，嘉靖六年（1527）十二月壬子条记载，台北：历史语言研究所，1984，页0463—0464。

② 同上书，页0464—0465。

③ 同上书，页0465—0466。

嘉靖指出两宫此举,可能受到皇姑寺方面的请求。圣母收到回奏的隔日清晨,又谕嘉靖帝。云:

> 圣母又谕朕云,昨说拆寺一事,恐不可动,其中佛像作何处置。况昭圣皇太后有谕,皇帝何不从之?吾今也要建一座寺,或将此寺与我亦好。①

圣母依然担心佛像的处置问题,且希望将皇姑寺让给自己。对此,嘉靖直接面奏圣母:

> 两宫尊谕,子敢不奉行。但尼僧甚坏风俗,若不先将皇姑寺首毁之,余难禁约。伏望圣母勿听非人之言,福与祸惟天降之,惟人所召,岂释道能干乎。有一等愚人深信,故以惑奏,子亦闻之。两宫慈训,皇帝不遵是为不孝,反依外臣之言,惟圣母察之。②

嘉靖仍坚持己意,终于圣母依从皇帝与大臣之议,即与嘉靖妥协。嘉靖又继续谈道:

> 此寺中多皇亲内官供给信施,而礼部必有请告之者。夫方献夫等论救徐一鸣,言不可罪之,请查究黎。鉴其一鸣系提调学校之官,无指理此等事,乃擅将古建寺观混同拆毁,笞逐僧道,是见为贼扰害地方,巡按官坐视回护,不得不言。又江西比之京师,就重轻之,京师根本之地,江西寺观以一鸣拆毁之为当,京师反纵而回护,此献夫等言之后先同否,不待辨矣。卿等加详票旨来。一清等奏、献夫等疏词前后矛盾,皇上责之,甚当。③

此外,《明世宗宝训》引文中有"而礼部"的字句,《万历野获编》无此字句。④ 前者的情形,可以解释为皇姑寺有许多皇亲内官的捐助与布施,为此礼部必定有人向皇伯母与圣母陈情,要求停止拆毁;后者的状况,可以解释成皇姑寺因为有许多皇亲内官的捐助与布施,势必有人向两宫陈述,请求停

---

① 黄彰健校勘,《明世宗宝训》,卷五,嘉靖六年(1527)十二月壬子条记载,页0466—0467。

② 同上书,页0467。

③ 同上书,页0467—0468。

④ 沈德符,《万历野获编》,卷二七,《毁皇姑寺》,北京:中华书局,1959,页685。

止破坏。若是后者，则皇姑寺成为皇亲和内官的私有物，所以向两宫请告的，应是皇亲或宦官。前述嘉靖所指责的“愚人”、“非人”、“顽固愚人”，应该是他们。若是前者，则所称的礼部，具体应是方献夫等人。因为皇姑寺有众多皇亲和内官的支援，因此向两宫求助。不过此一解释尚有疑义。

与“皇姑寺事件”的同时，也发生“徐一鸣事件”。这是江西提学副使徐一鸣因任意毁坏古刹，驱逐、逮捕僧道，被押送至京师。于是始于议礼派的方献夫、詹事霍韬、少詹事主黄绾、右佥都御史熊浃，为了救助徐一鸣，上疏乞求宽宥他的罪行。如此议礼派阻止皇姑寺的拆毁，却又采取救助推行拆毁江西寺观的徐一鸣，此一矛盾行为，惹恼了嘉靖帝。为此，议礼派希望透过“皇姑寺事件”获得皇亲和内官乃至两宫的协助，是有其可能的。据此，字句的解释纵有差错，但不管如何，得以窥见在“皇姑寺事件”上，议礼派与皇亲或内官之间的确存在某种程度的关系。

杨一清等与嘉靖帝同样批判方献夫等人的矛盾。史载：

> 但皇姑寺既建自先朝，如圣母坚欲留之，则姑从其命。将礼部本权且如拟存留。以全人子承颜顺志之意，似亦无害。①

但是，嘉靖帝说：

> 圣母之意不是盖尼僧寺也。近日谕朕欲留皇姑寺者，前日已承慈训，以朕意为然。亦有谕云：僧道尼姑委的多有坏祖风的，不但取世人毁骂，于伊之教亦不好看，于此可知慈意矣。②

可见圣母的态度似乎转向认同嘉靖的思考。那么，圣母最初为何要保留皇姑寺？据嘉靖对杨一清所说的：

> 前日卿言皇姑寺，今日皇伯母又差人谕朕留之。朕回奏云，既尊训两颁，宜即顺命。但惩恶须去本，庶免后患。今遵慈训将此寺房留与无归尼僧暂住，止着终身，不许复引此类。其我祖宗特所赐敕额追回，只可如此。伏望尊鉴蒙允，曰若有他安身之地，足矣。③

---

① 黄彰健校勘，《明世宗宝训》，卷五，嘉靖六年（1527）十二月壬子条记载，页 0468—0469。
② 同上。
③ 同上书，页 0470—0471。

综观上述,笔者认为有三个问题值得讨论。第一,可以推测皇亲、内官以及皇伯母,也就是弘治时期的权贵势力,长时期作为皇姑寺的檀越,支配着寺院。

皇姑寺的由来,按《宛署杂记》所载,宛平县黄村保明寺即皇姑寺。正统年间土木堡事变,陕西吕尼劝阻英宗出征,但是英宗不听,不久被拘留于敌方,祈愿之时,深感吕尼不可思议之力。英宗复辟之后,遂封吕尼为"御妹皇姑"。于宛平县黄村赐建保明寺,俗称皇姑寺。[①] 又《日下旧闻考》引述《燕都游览志》,谓顺天保明寺为比丘尼的焚修处,由吕姑所建,此寺"藏天顺手敕三道,有寺人司户,人不易入"。[②] 保明寺即是皇姑寺,其确切创建年代不明,但创始于天顺年间是可以确认的。

至弘治二年(1489),《明史·周经传》云:"中官请修黄村尼寺,奉侍孝穆太后。"[③]孝穆太后为孝宗的生母,弘治即位后,由于对其母的孝思而欲寻找纪太后的家族。为此,宦官陆皑伪称是太后之兄[④],内官顺应弘治孝心,请求修缮黄村皇姑寺,作为孝穆太后的祀庙。加上内阁大学士刘健称言孝宗即位,"帝孝事两宫太后甚谨,而两宫皆好佛老"。即英宗之妃、宪宗之生母孝肃周太后及孝贞皇后王氏同是笃信佛老。[⑤] 如是弘治时期,宫中后妃崇佛热高涨,皇姑寺与皇亲、内官的关系进一步加深。而嘉靖时期的皇伯母,即孝宗的皇后,与皇姑寺之间的特殊关系,乃源自弘治时期。

弘治三年(1490)八月依从礼部尚书耿裕、侍郎倪岳、周经等的建言,诏毁黄村尼寺。[⑥] 尽管如此,见弘治十二年(1499)六月的敕谕,可知皇姑寺并未被拆毁。《宛署杂记》,卷一八,《恩泽·田宅》,所载弘治的敕谕文中,写着:

---

① 沈榜编辑,《宛署杂记》,收入《笔记小说大观》,台北:新兴书局,1987,第35编,第4册,卷一六,《恩字·仙释·吕氏》,页187。

② 朱彝尊,《日下旧闻考》,北京:北京古籍出版社,1981,卷九七,《郊垧》,页1618—1619。

③ 张廷玉等编撰,《明史》,北京:中华书局,1974,卷一八三,《周经传》,页4858。

④ 张廷玉等编撰,《明史》,卷一一三,《后妃一》,页3523。

⑤ 有关周太后与王皇后的佛教信仰,《明史》,卷一八一,《刘健传》,页4812;以及温功义,《明代的宦官和宫廷》,重庆:重庆出版社,1989,九《以勤政传称的明孝宗》,页194。

⑥ 徐学聚,《国朝典汇》,卷一三四,《释教》,收入《四库全书存目丛书》,台南:庄严文化出版,1997,第266册,页141。

顺天府宛平县香山乡黄村女僧吕氏，先年置买田地六顷七十六亩，起盖寺宇一所，奏乞寺额，并蠲免粮税。特赐额曰顺天保明寺，俱蠲免地亩、粮草。今仍与徒弟女僧杨氏居住管业，颁敕护持之。凡官员军民诸色人等，自今以往，毋得侵占田土地，毁坏垣宇，以沮坏其教。敢有不遵朕命者，论之以法，故谕。弘治十二年六月十五日立。①

皇姑寺寺额的赐予、粮税的蠲免，以及寺院领地护敕特权的取得，其背后恐有权贵势力的介入。

因此可推，皇姑寺为皇伯母所代表的弘治、正德年间之皇亲中贵所支配。从新皇帝嘉靖的立场来看，他们属于旧势力的权贵集团，为嘉靖所敌视。例如《明史・熊浃传》记载：

京师民间张福诉里人张柱杀其母，东厂以闻，刑部坐柱死。不服，福姊亦泣诉官，谓母福自杀之，其邻人之词亦然。诏郎中魏应召覆按，改坐福。东厂奏法司妄出人罪，帝怒，并下应召诏狱。……侍郎许赞等遂抵柱死，应召及邻人俱充军，杖福姊百，人以为冤。当是时，帝方深疾孝、武两后家，柱实武宗后家夏氏仆，故帝必欲杀之。②

上述张福受刑、张柱处死案件中，显示嘉靖皇帝与旧势力的对立关系。故皇姑寺可能因此被卷入这场对立的关系当中，遂而衍生出"皇姑寺事件"。

关于"皇姑寺事件"的第二个问题，便是有关两宫，即是皇伯母昭圣皇太后张氏与圣母章圣皇太后蒋氏二位。两位太后的尊号，成为"大礼"议中，诸臣论争的焦点之一。两位太后对于"皇姑寺事件"的态度，诚如前述，意见有部分的相左：即皇伯母终始主张保留皇姑寺，但是圣母起初忧心佛像的破坏，不久后便妥协于嘉靖皇帝。这点也稍稍显露嘉靖和皇伯母双方的对立关系。

至于此时皇伯母、圣母与嘉靖的关系，见《明史・庄烈帝愍周皇后传》所载：

孝宗孝康皇后张氏，兴济人。……世宗入继，称圣母，加上尊号曰

① 沈榜，《宛署杂记》，卷一八，《恩泽・田宅》，页208。

② 张廷玉等编，《明史》，卷一九七，《熊浃传》，页5216。

> 昭圣慈寿。嘉靖三年加上昭圣康惠慈寿。已,改称伯母。……武宗之崩也,江彬等怀不轨。赖后与大学士杨廷和定策禁中,迎立世宗,而世宗事后顾日益薄。元年大婚,初传昭圣懿旨,既复改寿安太后。寿安者,宪宗妃,兴献帝生母也。廷和争之,乃止。三年,兴国太后诞节,敕命妇朝贺,燕赉倍常。及后诞日,敕免贺。修撰舒芬疏谏,夺俸。御史朱淛、马明衡、陈逅、季本、员外郎林惟聪等先后言,皆得罪。[①]

嘉靖即位后,皇伯母的待遇日益恶化。元年(1522)的大婚,一开始虽然传达皇伯母之懿旨,不久便改成直系祖母寿安太后之懿旨。另,嘉靖三年(1524)对待生母兴国太后与皇伯母的圣诞祝寿,前者较受礼遇。对此,修撰舒芬、御史朱淛、马明衡、陈逅、季本、员外郎林惟聪等虽相继进言,却因此得罪皇帝而被剥夺俸禄。同传又云:

> 初,兴国太后以藩妃入,太后犹以故事遇之,帝颇不悦。及帝朝,太后待之又倨。会太后弟延龄为人所告,帝坐延龄谋逆论死,太后窘迫无所出。哀冲太子生,请入贺,帝谢不见。使人请,不许。[②]

又《明史·张峦传》记述:"帝以太后抑其母蒋太后,故衔张氏。"[③]张延龄的"谋逆",因嘉靖的私恨而强被加上罪名的可能性极大。而哀冲太子诞生,太后乞请入贺,但为嘉靖所拒。职是,嘉靖帝与皇伯母关系日渐冷淡。随之酿成皇伯母张氏与圣母蒋氏之间的不和。

由此洞知,自湖广入京的嘉靖皇帝新政权,随着大礼议的落幕,一扫杨廷和等旧派朝臣势力,巩固了新政权。[④] 但是并未完全摆脱皇伯母等北方旧派权贵的抵制。嘉靖坚持拆毁皇姑寺,应该是试图借此打击旧派势力,图

---

① 张廷玉等编,《明史》,卷一一四,《后妃二·庄烈帝愍周皇后》,页3528。此处所谓的"故事",《明史》,卷一一五,《睿宗兴献皇帝献皇后》记载:"皇后蒋氏,世宗母也。……弘治五年册为兴王妃。世宗入继大统,即位三日,遣使诣安陆奉迎,而令廷臣议尊礼。咸谓宜考孝宗,而称兴献王为皇叔父,妃为皇叔母。议三上,未决。会妃将至……敕曰:'圣母至,御太后车服,从御道入,朝太庙'故事,皇妃无谒庙礼,礼臣难之。时妃至通州,闻考孝宗,恚曰:'安得以吾子为他人子。'留不进,帝涕泣愿避位。群臣以慈寿太后命,改兴献后,乃入。"页3553。

② 张廷玉等编,《明史》,卷一一四,《后妃二·庄烈帝愍周皇后》,页3529。

③ 张廷玉等编,《明史》,卷三〇〇,《外戚·张峦传》,页7676。

④ 傅衣凌主编,杨国祯、陈支平著,《明史新编》,第六章《从政归内阁到朋党树立——专权与内阁纷争》,北京:人民出版社,1993,页204。

谋自身势力的扩张。职是,“皇姑寺事件”可说是新旧势力冲突的白热化。同时由此多少也可以回答前揭《万历野获编·毁皇姑寺》所载:“观世宗屡谕,不特明晰事理……且开谕辅臣,曲体两宫之意,然实录中仅一二语,不知述史者何所讳”之疑问。①

关于“皇姑寺事件”的第三个问题是,拥护嘉靖的议礼派官僚,在攻击旧势力的立场上,虽与嘉靖意见相同,但在“皇姑寺事件”上,却违反嘉靖的意志转而拥护旧势力。前述曾指摘,此似乎与议礼派的皇亲、内官有关。然而究竟为何,于此有其究明之必要。

前述张延龄事件发生时,《明史》,卷一一四,《后妃·庄烈愍周皇后传》谓:

> 大学士张孚敬亦为延龄请,帝手敕曰,天下者,高皇帝之天下,孝宗皇帝守高皇帝法。卿虑伤伯母心,岂不虑伤高、孝二庙心耶?孚敬复奏曰,陛下嗣位时,用臣言,称伯母皇太后,朝臣归过陛下,至今未已。兹者大小臣工默无一言,诚幸太后不得令终,以重陛下过耳。夫谋逆之罪,狱成当坐族诛,昭圣独非张氏乎,陛下何以处此?冬月虑囚,帝又欲杀延龄,复以孚敬言而止。②

嘉靖欲杀张延龄,但因张孚敬的进言而中止。《明史·张峦传》亦记载:

> 帝欲坐张延龄反,族其家。孚敬诤曰,延龄,守财虏耳,何能反?数诘问,对如初。及秋尽当论,孚敬上疏谓,昭圣皇太后春秋高,卒闻延龄死,万一不食,有他故,何以慰敬皇帝在天之灵?帝恚,责孚敬,自古强臣令主非一,若今爱死囚令主矣,当悔不从廷和事敬皇帝耶。帝故为重语愒止孚敬,而孚敬意不已。以故终昭圣皇太后世,延龄得长系。③

张孚敬又为了替延龄解危而上奏,却惹怒嘉靖,遭受指责。方献夫也与孚敬采取同样的行动,协力救助延龄。④

清楚可见,张延龄事件也与“大礼议”事件相关联。但是张孚敬等是基

---

① 沈德符,《万历野获编》,卷二七,《毁皇姑寺》,页685。

② 《明史》,卷一一四,《后妃·庄烈愍周皇后传》,页3529。

③ 《明史》,卷三〇〇,《张峦传》,页5180。

④ 《康熙南海县志》,卷一一,《人物志·方献夫》,页25。

于什么样的理由为延龄辩护?《明史纪事本末》,卷五〇,《大礼议》记载,嘉靖三年(1524):

> 九月,改称孝宗敬皇帝为皇伯考,昭圣皇太后为皇伯母,初集议时,汪伟、郑岳、徐文华等犹与璁等力辨可否,武定侯郭勋遽曰,祖训如是,古礼如是,璁等言当。书曰人臣事君,当将顺其美。于是书、萼、璁及献夫会公鹤龄、侯勋鸾等六十有四人上言,三代之法,父死子继,兄终弟及,人无二本,孝宗伯也,宜称曰皇伯考。昭圣伯母也,宜称皇伯母。献皇帝主,别立祢室,不入大庙,尊尊亲亲,两不悖矣。议上,从之。[①]

大礼议兴起时,席书、桂萼、张璁及方献夫联合昌国公张鹤龄、武定侯郭勋、咸宁侯仇鸾等六十四位上奏,建议应尊称昭圣伯母为皇伯母,献皇帝则"别立祢室,不入大庙"。据此结束大礼议。其中,昌国公张鹤龄是昭圣皇太后之弟、延龄之兄,对议礼派来说是理当联合的对象。大礼议定之前,张鹤龄公然赞同议礼派称昭圣皇太后为皇伯母之议,恐怕是受到昭圣皇太后的旨意。换言之,将前述张孚敬之事,与朝臣纷纷议论因伯母皇太后而终止予以一并思考的话,则于"大礼议"事件上昭圣皇太后或张鹤龄,应是议礼派相当大的支援势力。因此议礼派在"皇姑寺事件"上,不能明确反对皇亲方面的利益,宁可为其辩护,以至于不得不采取一反自身极力推进佛教肃清的矛盾行动。

综观嘉靖六年的佛教整肃,位于畿内的六百多座寺庵被破坏,当中皇亲或中贵势力所及之寺庵不少。皇姑寺是其中之一,但"皇姑寺事件"的发生,可以说是镇压佛教政策中的唯一例外。不过"皇姑寺事件",就嘉靖初期废佛的意义而言,是嘉靖即位后于新旧势力交替中,企图抑制旧派权贵之意志运作使然。

四、宦官集团、议礼派与佛教——旧权贵的庄田整理与废佛

大约与"皇姑寺事件"同时,嘉靖新政权发布勋戚宦官庄田整理政令。

---

① 谷应泰,《明史纪事本末》,卷五〇,《大礼议》,收入王云五主编《丛书集成初编》,台北:台湾商务印书馆,1968,页61、62。

此政令，实为削弱北方旧权贵势力的谋划之一。《明世宗宝训》记载：

大学士杨一清言，近畿八府土田多为各监局及岁畹势豪之家请讨，乞行禁绝。（上曰）卿等所奏深合朕意。近年里八府地方多有被奸人将军民征粮地土投献于势要之家，朦胧奏讨，作为庄田。侵占强夺，捶挞逼取地租……民既失其产，何所恃以为命？逼迫逃窜者实多。京畿如此，在外可知。便着户部差侍郎一员，科道各差风宪公直官一员，领敕前去各该地方踏看。不问王亲势要，除已赏有田土足勾的不动，但系泛滥乞讨及额外多占侵夺民产，曾经奏诉的，查吊籍册，再勘是实，都退与军民照旧营业。各项草场亦有将军地土混占，致令失业，一体清查断理。在外地方都行与各该巡按御史委官，查勘各王府及功臣之家。……僧寺田土，小民与他耕种，租粮本轻，多被官豪违例典买，倚势兼并，田连阡陌，科取重租，甚至将僧舍屋宇占为住居，也要查明改正，事完各另造册。[①]

针对近畿地区田地诡寄投献和兼并的风潮，嘉靖即位后，遣使对皇庄田庄进行调查。嘉靖元年（1522）十月，兵科给事中夏言及监察御史樊继祖、户部主事张希伊被派遣前往顺天八府调查皇庄。夏言的《堪报皇庄疏》，得见明代皇庄的起源及八府皇庄的增设与分布的状况。清水泰次曾自夏言的《堪报皇庄疏》考察皇庄的地理分布，并进一步补足夏言所未言及之皇庄。[②]郑克晟也根据夏言的《堪报皇庄疏》，整理皇庄分布，以及夏言未论及的有关正德以前的皇庄分布。[③] 根据这些相关史料和研究文献，至嘉靖年间，皇庄共有 61 处，当中顺天府 39 处、河间府 8 处、真定府 7 处、保定府 5 处、大名府 1 处、湖广 1 处，主要集中在京师附近。皇庄的设置年代，从弘治十六年（1505）急速增加，尤其进入正德年间，其倾向更为显著。夏言指出"正德元年以来，朝政大坏，权奸用事"。《国朝典汇・庄田附勋戚田

① 《明世宗宝训》，卷五，嘉靖六年十一月甲午条记载，页 0450—0452。

② 清水泰次，《皇庄の起源とその発达》，收入《明代土地制度史研究》，东京：大安出版社，1988，页 105—114。

③ 郑克晟，《明代政争探源》，第二编第六章第三节《皇庄的土地来源及分布情况》，天津：天津古籍出版社，1988，页 128—130。

土》提到：

> (弘治)十八年十月,建皇庄七处……时内官用事,皇庄始盛,后至连州跨邑三百余处,畿内之民愈困矣。[①]

据此可知,宦官势力的猖獗加速皇庄和庄田的扩张。例如正德年间宦官刘瑾上奏设置皇庄,遂渐次增加到三百多处,混乱了畿内地区。[②]《明大政纂要》揭录景泰三年(1452)九月,南京锦衣卫镇抚司军匠华敏的上奏文中指摘《内官十害》,谓：

> 以内官苦害军民十事上闻……广置田庄,不纳粮刍,寄户府县,不当差役,彼则田连阡陌,民无立锥之地,其害五也。[③]

宦官庄田设置的弊害甚大且久。在此土地兼并风潮中,如前述寺田、僧舍为勋戚势豪所剥夺。举例言之,《明世宗实录》,正德十六年(1521)八月乙酉条记载：

> 工科右给事中田赋劾奏寿宁侯张鹤龄受献庄田,及庆阳伯夏臣占据僧寺之罪。上以二臣系戚畹,俱切责而佑之。[④]

又前揭《明史·张峦传》载曰：

> 鹤龄兄弟并骄肆,纵家奴夺民田庐,篡狱囚,数犯法。……延龄尝买没官第宅,造园池,僭侈逾制,又以私憾杀婢及僧,事并发觉。[⑤]

张鹤龄、延龄,为孝宗孝康皇后张氏之弟,庆阳伯夏臣为武宗夏静皇后之

---

① 徐学聚,《国朝典汇》,卷一九,《庄田附勋戚田土》,收入《四库全书存目丛书》,台南：庄严文化出版,1997,第264册,页574。

② 张廷玉等编,《明史》,卷三〇四,《宦官一》提到："刘瑾……又奏置皇庄,渐增至三百余所,畿内大扰"(页7786)。这里所言皇庄三百所,据清水氏研究,认为如弘治二年七月己卯所载："户部尚书李敏等……切见畿内之地。……勋戚太监等官庄田三百三十有二",意味着勋戚中官的庄田数字。清水泰次,《皇荘の意义とその内容》),《东亚经济研究》,第25卷1号,收入《明代土地制度研究》,页131—134。

③ 谭希思,《明大政纂要》,卷二五,景泰三年九月,收入《四库全书存目丛书》,台南：庄严文化,1996,第15册,页15。

④ 《明世宗实录》,卷一,正德十六年八月乙酉条,页0217。

⑤ 张廷玉等编,《明史》,卷三〇〇,《张峦传》,页7676、7677。

弟。[1] 而鹤龄、延龄兄弟在勋戚当中最为蛮横。其跋扈从孝宗朝，历武宗至嘉靖的长时间里，很难受到抑制。[2] 但如前述二后之亲族均为嘉靖所憎恶，所以庄田整理的实施，无疑隐藏扫除这两家势力的浓厚意味。

除了勋戚宦官的庄田外，嘉靖八年（1529）令各抚按官委任官员翔实调查原本免除粮差的寺田，按照前例课税。编成黄册后，将其编入里甲，一律令其负担税粮。如此既可补州县税粮之不足，亦可防范势豪乘机夺取寺田。又令各按抚官调查荒废的寺观和无德行僧人所住持的寺院，以时价贩售于人。[3] 明显地，寺田也成为这波田地整理中被调查的对象。同年，霍韬指摘勋戚内臣寺观庄田的激增是田地丧失的五大因素之一，载述：

> 按嘉靖中，霍韬尝奏：天下土田，据弘治十五年，较洪武初年失额四百二十六万八千顷零。是亏折者过半，九州而亡其五矣。□为非拨给于藩府，即荒秽于寇贼；非误讹于册文，即欺隐于奸猾。又或各官勋戚寺观之赐额日溢。[4]

而嘉靖九年（1530）十月，户部大学士桂萼也强调应该执行寺观田地的调查。其调查结果如下所记：

> 九年题准，查勘过顺天、保定、河间、真定、广平、顺德六府，所属通州大兴等六十七州县，勋戚内臣寺观庄田、共四百一十九处，计地四万四千一百二十五顷四亩七厘八毫五丝七微七尘。[5]

顺天、保定等六府的 67 个州县，勋戚内臣寺观的庄田达到 419 处，与前

---

① 张廷玉等编，《明史》，卷一〇八，《外戚恩泽表》，页 3281—3283。

② 焦竑编，《国朝献征录》（一）（收入吴相湘主编《中国史学丛书》，台北：学生书局，1984，卷三，《戚畹·推诚宣力翊运武臣特进光禄大夫柱国寿宁侯赠太保追封昌国公谥庄肃张公墓志铭》载述："（前略）二张夺民田庐，请官寺舍，又豪奴姻亲凌官府，篡狱囚，莫敢诘。金玉积如山不厌，市津垄断，往往皆二张人……近世外戚莫横于二张。"页 116。

③ 陈仁锡，《皇明世法录》（收入《四库禁毁书丛刊》，史部，第 15 册），卷三九，《田土·勋戚寺观田土》："令各抚按官委官查勘，所属州县原额税粮，内绝户无征，并沙压崩若干，就将所在原无粮差寺田，尽数查出，照例起科。遇造黄册，编入里甲，一体纳粮当差，以补前数，不许势豪之家，乘机侵夺。又令各抚按官，查有荒废寺观，无僧行住持，及遗下田产，无人管业者，照彼中时价，召人承买，改名人册办纳粮差。"页 85。

④ 查继佐，《罪惟录》，卷九，《土田志总论》，收入《笔记小说大观》，第 45 编第 1 册，页 711。

⑤ 申时行，《大明会典》，卷一七，《田土》，台北：东南书报社，1964，页 313a。

述勋戚内臣的332处的庄田相比,寺观的庄田数绝非少数。明代近畿八府全部4222座寺庵中,顺天府1559座、保定府739座、真定府711座、河间府372座、大名府246座、广平府242座、顺德府204座、永平府149座。寺观与庄田同样集中在顺天府、河间府、保定府等近畿内的州县。这些为数众多的寺庵建立,与皇亲勋戚,特别是与宦官有密切的关系。①前揭华敏所指的"内官十害"之中,谓:"盖造佛寺,费用无算,以一己之私,破万众之产,其害四也。"宦官夺取土地建盖寺庙之例屡见诸史载。如谭希思所载:

命岁差给事中,御史各一员,巡视各处草场。户部侍郎焦宏等言……大马房诸处草场,多被内官,内使人等侵占,私役军士耕种,甚或乞盖寺庙……②

前述宦官势力的膨胀带来庄田大量的增加。增加的一部分被认为包含寺田在内。举例言之,诚如《明孝宗实录》记载:

内官监李兴请建僧寺一所于大兴县东皋村,以僧录司右觉义定锜住持,仍乞赐寺额,护敕。又以寺西有官路不便,乞以其私地易路东苜蓿地。得旨仍升定锜为右讲经兼本寺住持,赐寺额曰隆禧。③

释定锜虽晋升为右讲经兼隆禧寺住持,并获得寺额。却引起礼科给事中宁举等的纠弹,载曰:

陛下自即位以来,未闻修建寺观庵院,亦未闻轻赐寺额滥升僧官。今兴仍恃恩陈情作俑建寺,有坏成宪,罪一。自知私创非真,奏乞寺额又请护敕,使天下后世讥议陛下崇此异端,有亏圣德,罪二。兴……以祝延圣寿,护国佑民为辞。窃惟内官修建寺观,不过自为身后香火之供,眼前福田之计,其于圣寿何预,似此欺诳,有负圣恩,罪三。无故,乞升僧官定锜职事,以致奸僧得志,有滥恩典,罪四。又苜蓿之地,乃我祖宗用以牧马之所,今以其私便辄欲易之。恐自今贵戚之臣,但有庄所接

---

① 陈玉女,《近世华北地域における仏教の社会的浸透のパターン—明代北直隶を测定の枠として—》,收入川胜守等编,《东亚生产与流通的历史社会学的研究》,日本福冈:中国书店,1993,页323—405。

② 谭希思,《明大政纂要》,卷二三,正统十年六月,页723。

③ 《明孝宗实录》,卷一七四,弘治十四年(1501)五月己巳条记载,页3184。

壊官地，皆将比例兑易，其变乱成法，罪五。伏望断自宸衷，毁所建寺，廷罢寺额护敕，不许兑易苜蓿地，仍褫定锜职，治之罪，以为奸僧交通内臣，坏法者戒。奏入……上以前既有旨，置勿论。既而户部又奏，谓苜蓿地宜令改正还官，从之。①

内官监太监李兴私设寺院、拔擢僧官定锜、请求"寺额"和"护敕"的赐予，以及苜蓿地的兑换，是宁举揭露其所犯的五个罪状。故宁举等上奏乞求毁坏寺院、停止下赐寺额护敕、禁止兑换苜蓿地、夺回定锜的官职等。

而宦官赖义的延恩寺，获得寺额的下赐和杂役的免除，据《宛署杂记》记载，谓：

延恩寺免差地柒顷陆拾参亩。太监赖义创。寺一，祠一。置民郭鉴地七顷六十三亩，请于朝。正德八年十一月，敕赐寺额曰延恩，祠额曰崇贤。地内粮草，随地起科，其一应杂泛杂徭，悉与优免。地在香山乡钓鱼台。②

以上所举寺院为宦官私人建筑物。宦官为寺院乞请"赐寺额"、"赐敕护"，乃至"赐领地"等上奏之例不胜枚举。于兹就明代宦官于京城内外兴建、重建的寺庵事例整理成表1"明代十二司监与佛教寺院的关系表"：

表1 明代十二司监与佛教寺院的关系表

人物	职掌	出身地	寺院建立年代
吴亮	司设监太监	不明	宣德六年，建法华寺于银山。
阮简	太监	不明	宣德九年，重建万寿戒坛寺。
钱安	太监	不明	宣德十年，重建广恩寺。
但住	太监	不明	宣德十年，建永安寺。
吴亮	司礼太监	不明	宣德年，重修崇化寺。正统二年，敕赐今名。
陶镕	太监	不明	重建西峰寺。
夏时	太监	不明	正统初，建碧峰寺。
杨瑛	太监	不明	正统二年，重建宝觉寺。
僧保	太监	不明	正统二年，识"敕赐广恩碑"文。

① 《明孝宗实录》，卷一七四，弘治十四年（1501）五月己巳条记载，页3184—3185。

② 沈榜，《宛署杂记》，卷一八，《恩泽·田宅》，页208。

续 表

人物	职掌	出身地	寺院建立年代
钱安	太监	不明	正统二年，识"敕赐广恩碑"文。
阮文	太监	不明	正统二年，重修大隆善寺，改称崇恩寺。
王直	御马监太监	大藤瑶种	正统三年，重建宝林寺。
阮昌	太监	不明	正统三年，建普觉寺。
范弘	司礼太监	交趾	正统六年，建香山永安禅寺，奏请敕赐今名。
王振	司礼监太监	蔚州	正统四年，修隆恩寺。
孔哲	少监	不明	正统八年，重修大能仁寺。
韦敬	太监	不明	正统九年，建玉华寺。
黎福喜	太监	不明	正统九年，与韦敬建玉华寺。
王振	司礼监太监	蔚州	正统年间，重修潭柘寺，礼部尚书胡濙记。
王振	司礼监太监	蔚州	正统年间，重修栖隐寺、智化寺。
王振	司礼监太监	蔚州	正统年间，重修大庆寿寺，易名大兴隆寺，又名慈恩寺。
吴弼	太监	不明	正统十年，建华岩寺，创靖安寺，锦衣卫指挥钱璋奏请赐今名。
王振	司礼监太监	蔚州	正统十三年修大兴隆寺。
童海	太监	不明	正统十一年，重建永隆寺。
阮公	太监	不明	正统十二年，以自宅建兴寺，请于朝。
柴升	太监	不明	正统十三年，常觉寺，柴升为闻于上，敕赐今名。
黄建	太监	不明	正统十六年，创建观音禅寺。
唐慎	太监	不明	正统年间，重建普陀寺。
黄氏	太监	不明	正统年间，建奉福寺。
覃文达	太监	不明	正统年间，与王福兴重建广慧禅寺。
兴安	司礼太监	不明	景泰初，星安等与宛民郑道明盖庵。赐名广济庵。天顺元年，赐真空寺。
斐善静	太监	不明	景泰二年，修洪藏寺。
尚义	督工太监	不明	景泰三年，立佑善寺。
兴安	司礼太监	不明	景泰三年，请建隆福寺。
兴安	司礼太监	不明	景泰五年，建万宁寺，礼部郎中萧忠记。
阮通时	太监	不明	景泰五年，敕建永丰禅林。
黎汤	太监	不明	景泰年间，建永禧寺，请于朝。
王诚	太监	不明	景泰年间，重建香山永安寺。
刘通	太监	不明	景泰年间，舍宅为法华寺。
夏时	司设监太监	不明	天顺初，购故太监尚义宅，为大德寺下院。

续　表

人物	职掌	出身地	寺院建立年代
普安	太监	不明	天顺初，助宛民郭真修青塔寺。
段信	太监	不明	天顺初，建寿明寺。
廖塀	尚衣监太监	不明	天顺初，捐助重修弘慈广济寺。
梁英	太监	不明	天顺二年，建宝峰寺。
魏俊	太监	不明	天顺二年，建弘法寺，请于朝。
潘瑛	御用监太监	不明	天顺四年，建崇福寺。
陶荣	尚膳太监	不明	天顺八年，复建善果寺。
吴旗	太监	不明	天顺年间，重建栖隐寺。
夏时	内官监太监	不明	成化元年，建立成寿寺。
刘嘉林	太监	不明	成化元年，施钦赏第为广济寺，请于朝。
韩谅	御马监太监	不明	成化二年，以钦赐宅舍建正觉寺，请于朝。
崔安	太监	不明	成化二年，重建弘善寺，请于朝。
李棠	太监	不明	成化四年，建净德寺，奏请敕赐今名。
阮安	太监	交趾	成化四年，重建衍法寺。
张轩	太监	不明	成化四年，重建广慧寺。
郑同	御马监太监	不明	成化四年，为香山安寺请赐敕谕禁护。
麻俊	供用库内官	不明	成化六年，施宅为宝禅寺，请于朝。
覃祥	太监	不明	成化七年，重修圆照寺，敕赐今名。
黄顺	太监	不明	成化七年，修复崇恩寺。
金鉴	太监	不明	成化八年，建洪庆寺，请于朝。
阮安	太监	交趾	成化十年，重新衍法寺。
黄高	司礼监太监	不明	成化十一年，建正法寺。
黄赐	司礼太监	延平	成化十三年，与司设监太监覃文，捐金助修广惠寺。
覃文	司设监太监	广右	成化十三年，与司设监太监黄赐，捐金助修广惠寺。
邓铿	太监	不明	成化十六年，建隆教寺，请于朝。
阎兴	太监	不明	成化十七年，阎兴奏闻，赐额慧照寺。
王助	司设监太监	不明	成化二十一年，建修兴孝寺。
梁芳	上林苑监	不明	成化二十二年，选地建大永昌寺。
覃章	太监	不明	成化年间，建地藏寺。弘治十六年，弘治帝修地藏寺。
覃盈	上林苑监	不明	成化年间，建广宁门外的海会禅林。
吴忠	太监	不明	成化年间，建福宁寺。
郑同	太监	不明	成化年间，重修洪光寺。

续 表

人物	职掌	出身地	寺院建立年代
李兴	太监	不明	弘治四年，香山永安禅寺主左善世定皑东白募修之，李兴与陈冕为之上闻。
罗秀	太监	不明	弘治六年，重修开元寺。
戴义	司礼太监	不明	弘治十年，请于朝，赐金重建潭柘寺。
何忠	太监	不明	弘治十一年，建普庆寺。
戴豪	太监	不明	弘治十三年，重建弘恩寺。
李兴	内官监太监	不明	弘治十四年，重设隆禧寺。
李彪	太监	不明	弘治十五年，重修永禧寺。
姚训	内官监太监	不明	弘治十六年，鼎新善果寺，上遣内官监太监邓永等总领诸色人匠往其事。
李荣	内礼监太监	不明	弘治十七年，与内监太监李兴提督、监造延寿塔。
黄高	太监	不明	弘治年间，建正觉寺，初名正法寺。
王念	太监	不明	正德元年，重修广慧寺。
张永	御用监太监	保定新城	正德初，重建云惠寺。
马永成	太监	不明	正德二年，奏请赐广济寺名。
秦文	太监	不明	正德三年，建翠岩寺，请于朝。
张铱	太监	不明	正德四年，重修镇国寺。
阮普耳	太监	不明	正德五年，重建昭化禅寺。
韦霦	太监	不明	正德五年，重修奉福寺。
张雄	司礼监太监	不明	正德七年，建衍法寺。
			正德八年，建大慧寺。
吴亮	太监	不明	正德八年，上微疾，重建祝寿寺，以祷之。
焦宁	太监	不明	正德八年，上微疾，重建祝寿寺，以祷之。
赖义	太监	不明	正德八年，建延恩寺。
刘允乘	司设监太监	不明	正德十年，建崇寿寺。
郑怀	太监	不明	正德十一年，重修宝峰寺。
李荣	司礼监太监	不明	正德十二年，建静妙庵。
李瑞分	御用监太监	不明	正德十五年，修真实空寺。
韦彬	太监	不明	正德年间，建韦公寺。
于经	御马监太监	不明	正德年间，造香山碧云寺。
晏忠	太监	不明	正德年间，造西山宏效寺。
藤祥	御用监太监	雄县	嘉靖元年，重修静妙庵。
李瑞分	御用监太监	不明	嘉靖元年，修真空寺。

续 表

人物	职掌	出身地	寺院建立年代
马海	尚膳监太监	不明	嘉靖初,重修资福寺。
黄英	太监	不明	嘉靖四年,重修常觉寺。
麦福	御用监太监	三水	嘉靖十三年,建圆觉寺。
黄锦	司礼太监	洛阳	嘉靖十四年,重建广通寺。
刘准	太监	不明	嘉靖二十三年,修弥陀寺。
赵政	司设监太监	不明	嘉靖二十五年,创摩诃庵。
华果	太监	不明	嘉靖三十五年,重建弥勒庵。
暨擢	太监	不明	嘉靖二十七年,建极乐寺。
李朗	掌丁字库内官太监	不明	嘉靖三十年,于崇效寺建藏经阁。
刘成	内官监太监	不明	嘉靖三十一年,施金半斤复广惠寺地。
焦忠	司礼监太监	不明	嘉靖三十一年,建设新翊寺。
蔡秀恭	御马监太监	不明	嘉靖三十三年,重建玉河乡池木村之普会寺。
朱仲	内官监太监	不明	嘉靖三十七年,建广慧寺正殿、禅堂、山门等。
黄锦	司礼太监	洛阳	嘉靖四十一年,重修观音庵。
黄锦	司礼太监	洛阳	嘉靖四十三年,修普安寺、翊教寺。
商尚质	御马监太监	不明	嘉靖年间,创建庄园,营修千佛寺。
田用	内官监太监	不明	嘉靖年间,与御马监太监梁经修广通寺。
刘宗政	太监	不明	嘉靖年间,建广福寺。
鲍忠	太监	不明	嘉靖年间,建延寿庵。
冯保	提督东厂兼掌御马监	深州	隆庆三年,奏请敕修圆广寺。
王喜	太监	不明	隆庆五年,捐资助重建青塔寺。
张名	太监	不明	万历元年,重修延寿庵。
冯保	司礼监太监	深州	万历元年,仁圣太后出资属司礼监冯保建。
冯保	司礼监太监	深州	万历五年,营建慈寿寺。委太监范江等督其役。
冯保	司礼监太监	深州	万历八年,承圣母太后(孝定)命,特建千佛寺。
王臻	太监	不明	万历九年,重建万善寺。
陈儒	御马监太监	不明	万历二十二年,督建公德寺。
高勋	御马监太监	不明	万历二十二年,修建慈善寺。呼为高庵。
张诚	太监	不明	万历年间,建翠峰庵。
冯保	司礼监太监	深州	万历年间,奉敕建承恩寺。
魏忠贤	司礼太监	肃宁	天启三年,重修香山碧云寺。

参考文献:1. 沈榜,《宛署杂记》,卷一九,《僧道·寺》。
2. 谭希思,《明大政纂要》,卷一九。
3. 王世贞,《弇山堂别集》,《中官考五》。
4. 朱彝尊,《日下旧闻考》,卷四五、五十、五二、五四、五五、五六、五九、六十、八九、九十、九二、九五、九七、九八。
5. 光绪《顺天府志》,《寺观上·下》,卷一六、一七。

表 1 列举宦官 119 人,与其相关的寺庵有 136 座。平均一人建盖一座多的寺庵。各宦官所属的监局不清楚者甚多,但各寺庵所属的监局,所知:司礼监太监 25 座、御马监太监 9 座、内官监太监 6 座、御用监太监 6 座、司设监太监 5 座、尚膳监太监 2 座、尚衣监太监 1 座、供用库太监 1 座、丁字库 1 座。

以上数字与《凤州笔记》谓:"诸司最贵重者司礼监,次内官、御用、司设、御马诸监"之宦官诸部署的权力轻重相符。[①] 十二监局中,司礼监、御马监、内官监、御用监、司设监等比其他监局参与寺庵兴建、重建者多。这显示宦官权力的构造深深关系着寺庵的盛衰。明代的宦官组织,设有十二监、四司、八局等所谓的二十四衙门,司礼监为其统治的首领。如上所见,此权力构造也影响着佛教势力的盛衰。

《日下旧闻考》,《京城总记》载:

> 臣等谨按:黄瓦门之名见于大佛堂碑刻。……迤北曰慈慧殿,以慈慧寺得名也。寺中有碑二。……碑文止言明宫监以梵宇为私廨,而不着司设之名。……稍东为织染局,有华严寺,寺碑皆有司设监名。芜史谓司设监在黄瓦门街北,信矣。……酒醋局胡同同内兴隆寺有炉一,上铸酒醋面局佛堂供奉字。内织染局内有华严寺。寺内有弘治、嘉靖二次重修织染局佛道堂碑记。……火药局在玉河北,临河有伽蓝寺,前殿祀关帝,后殿祀毗庐佛。[②]

同书卷四一,《皇城》曰:

> 北安门内黄瓦西门之里,则内官监也。……臣等谨按:内官监……

---

① 朱彝尊,《日下旧闻考》,卷三九,《皇城》,页 619。
② 朱彝尊,《日下旧闻考》,卷三九,《京城总记》,页 614—615。

内有大佛堂。[①]

又同卷载言：

正德八年五月，诏建延寿寺僧寺堂释殿于西内经厂。[②]

而根据《北平庙宇通检》的记载：

大佛堂，内官监胡同。玉皇庙，即明尚衣监旧廨。玉钵庙，即明御马监旧址。延寿庵，为明司礼监西内经厂之佛堂，正德八年五月敕建。法渊寺，旧为明番经，汉经两厂地。真武庙，为明宝钞司地，旧称"宝钞司真武庙"。马神庙，即明御马监马神祠。华严寺，为明内织染局佛道堂，乃织染局太监所立。万寿兴隆寺，旧为明兵仗局佛堂。慈慧寺，明司设监以寺为私廨，其地向呼司设监。兴隆寺，旧为明酒醋面局佛堂，乃酒醋局太监所立。双节寺，今名为双吉寺，为明惜薪司太监所立。钟鼓寺，明有钟鼓司。[③]

以上清楚显示了司礼监西内经厂的延寿庵、内官监的大佛堂、司设监的慈慧寺、御马监的马神庙、尚衣监的玉皇庙、内织染局的华严寺、兵仗局的万寿兴隆寺、酒酢面局的兴隆寺、火药局的伽蓝寺、惜薪司的双节寺、钟鼓司的钟鼓寺、宝钞司的真武庙的情况。基本上，衙门将各自所拥有之寺院、庙宇作为自身的办公厅，把与自身职掌相关的神佛当做守护神。例如火药局的伽蓝寺，前殿供奉忠义的战士关帝，后殿则奉祀掌管医病和药物职能的毗卢佛，而御马监则崇奉马神庙。

如是，寺庙既可视作宦官各组织的据点，又呈现诸监权力大小与其所属寺庙数成正比之倾向。但这些的寺庙未必获得持续性的管理，可能与二十四衙门之人脉消长有关。举位居北京城内西大街北的弘慈广济寺观之，大学士万安的《弘慈广济寺碑文》载及：

（前略）天顺初佛者普慧……向与其徒圆洪辈相规兴复之。……

---

① 朱彝尊，《日下旧闻考》，卷三九，《京城总记》，页637。

② 同上书，页645。

③ 许道龄，《北平庙宇通检》，收入白化文、张智主编《中国佛寺志丛刊》，扬州：江苏广陵古籍刻印社，2006，第1册，页86、90、91、92、93、96、97、100、101、102、103、104。

> 洪深历成功之难，适尚衣监廖公屏过，□窃□甚，语洪曰，屏上荷殊遇，官都监员，职典内局及军营，每欲得一福地构寺奉佛，凭法力图报大德于万一而未能得。兹殆天畀我与尔师徒共结此善缘耶？遂为洪请牒具，其兴建之由以闻，乞寺额诏曰弘慈广济，时丙戌岁也。公自是累捐己资为费……以遂图报之心。……寺既成。公乃奏洪授僧录司右觉义，寻升右阐教僧，住于内。……成化二十年岁次甲辰秋九月□立。[①]

而释思胤撰，《弘慈广济寺助缘碑》记：

> 都城西大市街北□□□□□□□□，敕赐弘慈广济寺者，乃今尚衣监廖屏所建，继得司设监太监曹公整疏屏报本之意，闻于皇上，遂荷累赐白金助工恩典，又得前尚衣监左少监卢公仪，今兵仗局佐副使王公景，右副使王公郊董成之。……经始于成化丙戌之春，落成于甲辰之夏，规制轮奂。……僧录司左觉义释思胤盥沐敬撰。成化二十三年岁次丁未秋九月重阳日，内府尚衣监太监署兵仗局事廖屏立。[②]

上述成化年间，兼职兵仗局的尚衣监太监廖屏，得到皇帝的宠爱，成为都监员掌管官内局及军营。为了报答皇帝的恩宠，便尽力于弘慈广济寺的修建。廖屏之外，司设监太监曹整、尚衣监左少监卢仪、兵仗局佐副使王景、右副王郊等也协助修建。这些赞助者大部分隶属廖屏管辖下的人物。因此广济寺自成化二年（1466）至二十年（1484）的修建期间，被置放在尚衣监或兵仗局统括之下，成为尚衣监、兵仗局的共有寺院。为此，历经百年至万历十二年（1584），中军都督府彭城伯张守忠与后军都督府惠安伯张元善一同监督广济寺修缮。[③]

张守忠与张元善的高祖，即张昶，于洪熙帝即位后，晋升为中军都督府左都督，后被封为彭城伯，其子孙世袭此爵位。天顺年间张昶私自蓄养阉

---

① 释湛拓、释然丛辑，《敕建弘慈广济新志》，《建置上 · 碑铭颂 · 弘慈广济寺碑铭》，收入《中国佛寺志丛刊续编》，扬州：江苏古籍出版社，2001，第1册，页64—65、67、70。

② 释湛拓、释然丛辑，《敕建弘慈广济新志》，页71—72、73、76—77。

③ 释湛拓、释然丛辑，《敕建弘慈广济新志》，张守忠、张元善，《建置上 · 碑铭颂 · 重修广济寺碑文》，页79。

人,子张瑾隐藏此事。[①] 张氏一族是军事系统的重要支配者,与宦官的关系亦相当密切。而广济寺即使至万历年间,仍为拥有兵仗局职责的军事系统所庇护。由此得以窥察,宦官所建之寺庵,依赖各监局所及之人脉予以维系。但这样的人脉一旦中断,寺庵也将随之衰退。

如表1所示,于明朝任何时期,司礼监太监兴、重建寺院均臻于高点。从拥有超越内阁首辅权力的司礼监来说,此乃当然尔。明代首辅的权力最重,但司礼监甚而超越首辅。尤其正德初期,刘瑾的权力更是专横至极,握有章奏的票拟权、夺取内阁的批答权。刘瑾以后,司礼监掌握机密、管理章奏及诰敕的批疏权力。赵翼指出:

> 按明代首辅权最重,而司礼监之权又在首辅上。王振窃柄时,票拟尚在内阁,然涂棐疏言,英宗时,批答多参以中官,内阁或不与,则已有不尽出内阁者。至刘瑾则专揽益甚。刘健疏云,近者旨从中下,略不与闻,有所拟义,竟从改易,是正德初已有此弊。其后凡有章奏,瑾皆持归私第……刘茝疏亦云,近日批答章奏,阁臣不得与闻。……自瑾以后,司礼监遂专掌机密,凡进御章奏及降敕批疏,无有不经其出纳者。[②]

明朝宦官的专权始于王振,及于汪直,附和廷臣逐日增多。即赵翼所指:

> 有明一代宦官之祸,视唐虽稍轻,然至刘瑾、魏忠贤,亦不减东汉末造矣。……总而论之,明代宦官擅权,自王振始。然其时廷臣附之者,惟王骥、王佑等数人……及汪直擅权,附之者渐多。[③]

但是,未限于一般廷臣,正统年间,僧录司右觉义龚然胜和道录司右玄义王道宏等亦向王振党羽马顺贿赂,出入王振宅邸,累积庞大财富。[④] 迄至

---

① 张廷玉等编,《明史》,卷三〇〇,《张麒传》,页7664。

② 赵翼,《廿二史札记》,卷三三,《明内阁首辅之权最重》,台北:广文书局,1974,页615。

③ 赵翼,《廿二史札记》,卷三五,《明代宦官》,页649—650。

④ 王世贞,《西园闻见录》,卷一〇一,《内臣(中)·佞行》记载:"正统十四年(八月)……曰是月令旨籍没太监郭敬,内官陈官,内使唐童蒙等家以皆王振党也。科道会劾僧录司僧录司右觉义龚然胜,道录司右玄义王道宏,锦衣卫镇抚周铨等贿嘱马顺,引进王振家出入,积成巨富。"页331。

成化年间，内臣、外将、藩镇、伶人、工匠、法王、佛子等亦附和宦官谋取利益。[①] 这样的风潮蔓延各个阶层。又史载：

至刘瑾，则焦芳、刘宇、张彩等为之腹心，戕贼善类，惩责贿赂，流毒几遍天下。

可见当刘瑾握有实权时日，其党派祸害遍及全国。刘瑾任司礼监之后，正德元年（1506）十月，拔擢吏部尚书焦芳以文渊阁大学士之职入阁。而刘宇与曹元同是刘瑾的心腹，分别于正德四年（1509）六月、五年（1510）二月入阁。然而，他们在正德五年八月，因刘瑾的失势相继被免职。《明史·焦芳传》记述：

焦芳，泌阳人。……每言及余姚，江西人，以迁及华故，肆口诟詈。……瑾怒翰林官傲己，欲尽出之外……芳父子与检讨段炅辈，教瑾以扩充政事为名，乃尽出编修清等二十余人于部曹。有司应诏怀材抱德之士，以余姚人周礼、徐子元、许龙、上虞人徐文彪四人名上。瑾以礼等皆迁乡人，而诏草出健，因下四人诏狱，欲并逮健、迁。……乃黜健、迁为民，而榜逐余姚人之为京官者。满剌加使臣亚刘，本江西万安人，名萧明举。以罪叛入其国，与其国人端亚智来朝。……事闻，方下所司勘奏，芳即署其尾曰，"江西土俗，故多玩法，如彭华、尹直、徐琼、李孜省、黄景等，多少被物议。宜裁减解额五十名，通籍者勿选京职，着为令"。且言："王安石祸宋，吴澄仕元，宜榜其罪，使他日毋得滥用江西人。"……芳深恶南人，每退一南人，辄喜。虽论古人，亦必诋南而誉北。[②]

刘瑾（陕西兴平县）、焦芳（河南泌阳县）、刘宇（河南钧州）、曹元（热河大宁前卫人）、张彩（北直隶安定）等皆是北方出身。刘瑾或焦芳等在排斥阁臣和翰林官的背景下，造成南北的对立意识。特别是南方江西余姚出身者备受敌视。可见北方出身的刘瑾党派因其地缘关系，产生对抗南人的

① 张萱，《西园闻见录》，卷一〇一，《内臣（中）·佳行》，记载成化二十三年（1487）邹智，"内倚之为相，外倚之为将，藩省倚之为镇抚，伶人贱工倚之以作奇技淫巧，法王佛子倚之以出入宫禁"。页325。

② 张廷玉等编，《明史》，卷三〇六，《阉党·焦芳》，页7834、7835、7836。

意识。

其次，就内阁廷臣与宦官的出身地来看，自明建文四年（1402）至嘉靖的 160 年间，68 位内阁大学士，论其出身地区，分别为直隶 10 人、南直隶 8 人、浙江 8 人、江西 16 人、河南 7 人、山东 4 人、福建 2 人、湖广 4 人、四川 4 人、山西 1 人、广东 3 人、广西 1 人。[①] 总计南方出身达 42 人，江西出身者尤多，相对于此，北方出身约居其半为 26 人。由于南北如此的差异，致使北人的不满增大，遂产生地缘间的党派意识和政治纷争。

至于宦官的出身，自表 1 仅略知少数几人，然犹见北方出身者稍稍居多。据《明史》，卷三〇四、三〇五，《宦官一》、《宦官二》得知，云南的郑和、广西交趾的范弘、山西蔚州的王振、北直隶栾州的曹吉祥、山东高密的怀恩、大藤峡瑶种的汪直、浙江余杭的何鼎、北直隶大兴的蒋瑶、陕西兴平的刘瑾、北直隶保定新城的张永、北直隶霸州的张忠、北直隶深州的冯保、北直隶安肃的陈矩、北直隶雄县的王安、北直隶肃宁县的魏忠贤，大部分是北方人，尤其北直隶出身者最多。明廷于此呈现南方出身的朝臣与北方出身的宦官所形成的南北对立形势。[②]

刘瑾失势后，魏彬、张忠相继任司礼监。嘉靖即位后，有鉴于正德时期宦官的跋扈，为了压制这股势力，拔擢兴王旧邸的宦官张佐、鲍忠、麦福、黄锦等，令其执掌司礼监，但未使其握有权力。[③] 因此嘉靖初期的宦官较正德时期谨慎。[④] 虽是如此，适逢大礼议事件兴起，新（议礼派代表：张璁）、旧（反议派代表：杨廷和）两派纷争，新派全是南人，而旧派首脑人物南北各

---

① 李乐，《见闻杂记》，卷一之九，上海：上海古籍出版社，1986，页 71—72。

② 张廷玉等编，《明史》，卷一九三，《翟銮传》记述："其先诸城人。曾祖为锦衣卫校尉，因家京师。……嘉靖……六年春，廷推阁臣。帝意在张孚敬，弗与。命再推，乃及銮。中贵多誉銮者，帝遂逾次用之。……其后李时、方献夫入，位皆居銮上，銮亦无所怫。帝数召时、銮入见，尝问，'都察院拟籍谷大用赀产，当乎？时、銮皆北人，与中贵合……"可见嘉靖初期北方出身的宦官与朝臣连结的实状再现。页 5111。

③ 张廷玉等编，《明史》，卷三〇四，《宦官一》记载："世宗习见正德时宦侍之祸，即位后御近侍甚严，有罪挞之至死，或陈尸示戒。张佐、鲍忠、麦福、黄锦辈，虽由兴邸旧人掌司礼监，督东厂，然皆谨饬不敢大肆。"页 7795。

④ 赵翼，《廿二史札记》，卷三五，《明代宦官》，页 651。

半。[1] 新旧两派的对决等同南北对抗的图式，此中宦官的作用未必完全消失。李乐记述：

> 正德辛巳，新都杨廷和因言官论晋溪票拟，下诏狱，且将杀晋溪。司礼曰，万岁今才年十五，王天官左班大臣，一旦至此，恐日后事不可料。大礼议时，永嘉欲逮新都，司礼亦不肯。[2]

正德十五年(1520)，新都杨廷和欲杀王晋溪，但被司礼监阻止。且大礼议时，张璁欲逮捕杨廷和，仍为司礼监所反对，未能达到目的。如是观之，司礼监依然拥有左右内阁的力量。

宦官势力即使在嘉靖初期受到抑制，但据表1所示，这时期宦官的寺庵重修建数并未减少，而且谷大用或兴王旧藩邸的宦官等，与前代同样从事庄田家产的积聚。[3] 大礼议事件后，南方的议礼派打倒旧派朝臣的杨廷和政权，同嘉靖帝树立新政权，活跃于中央。然北方的勋戚和旧臣与庞大的宦官势力依然威胁着新政权。该如何压制他们，是新政权及议礼派务必解决的课题。于是议礼派积极推动新政之一的庄田整理，特别给予勋戚官宦一大重击。议礼派，即南方官僚此一行动，被视为是他们对于明历朝皇帝过度偏重北方地主集团而抑制江南地主政策的不满，因而有意借新政之名试图改善历来重北轻南的政策偏差。[4] 佛教肃清继庄田整理后施行，寺田、寺庵亦受到严格的取缔，其最大理由，如前述因为受到勋戚侍宦，尤其承受宦官庇护的寺院非常多。换言之，寺庵寺田的整理，乃至废佛政策的施行，众多的宦官或勋戚才是新政权所欲肃清的对象。此颇吻合嘉靖初期皇帝亟欲抑制正统以来急剧膨胀之宦官势力的政治改革理念。

---

① 此处的旧派首脑人物，有杨廷和(四川新都、正一品)、蒋冕(广西全州、从一品)、石珤(河北藁城、从一品)、毛澄(江苏崑山、从一品)、金献民(四川绵州、正二品)、秦金(江苏无锡)、赵鉴(山东寿光、正二品)、赵璜(江西安福)、俞琳(浙江临安、正二品)、何孟春(湖南郴州、正二品)等。

② 李乐，《见闻杂记》，卷一之"三十三"，页93。

③ 张廷玉等编，《明史》，卷一九二，《张汉卿传》，页5093—5094。

④ 郑克晟，《明代政争探源》，第二编第六章第三节《皇庄的土地来源及分布情况》，页316。

五、结　语

嘉靖皇帝即位当初,以议礼派为中心所进行的新政,运用“崇正”思想,及遵循明初洪武祖制改革前朝诸弊政,作为革新方针。为此宗教祭祀礼仪,依据“破邪显正”之准则,谨遵儒教以打击佛、道二教之类的异端邪教。在此前提下,嘉靖皇帝务须稍加抑制个人的道教嗜好,始能遂行政治革新。

另一方面,“皇姑寺事件”的发生,暴露出佛教抑制政策的矛盾,新旧权势的纷争也白热化。因此,嘉靖初期的佛教肃清不单是宗教政策的问题,还与此时的政界纷争密切相关。亦即近畿地区为数众多的寺庵寺田,与旧派皇亲、勋臣、太监关系甚深,因而近畿地区的庄田整理,隐藏着南方官僚借机打击北方旧派势力的意图。是以,嘉靖时期第一阶段的废佛,在复兴政治的正统理念、社会的儒教思想的同时,还深深牵扯着发生于政权交替时期新旧势力的倾轧问题。

明万历时期慈圣皇太后的崇佛

——兼论佛、道两势力的对峙

一、前　言

明嘉靖时期(1522—1566),京师地区的佛教曾先后受到废佛和道教势力的排挤,面临生存的危机,尤其是宫廷的佛教更为此几近一扫而空。① 隆庆时期(1567—1572),由尊崇阳明学说的廷臣,像徐阶、辛自修、杨

① 有关嘉靖年间对佛教实施接二连三的整肃政策,可参拙论,《明嘉靖初期における议礼派政権と仏教粛清—"皇姑寺事件"を考察の中心にして》,《九州东洋史论集》,第23号,福冈:九州大学东洋史研究室,1995,页1—37;及本书上篇。拙著,《明代佛教社会の地域的研究—嘉靖·万历年间(1522—1620)を中心として—》(福冈:国立九州大学东洋史学博士论文,1996),第二章《嘉靖朝の政治变动と佛教政策》中所列"表2-3:嘉靖初中后期における佛·道对策の变动",可详见其前后陆续对宫廷和京师各地发布废佛命令的各个事例,页81—90。同时为了彻底扫除京师僧徒聚众说法、说戒之风,于嘉靖二十五年(1546)下令逮捕聚众法师和为其掩护之富贵豪族,甚至官宦之家(参见《明世宗实录》嘉靖二十五年七月壬戌条)。这般风声鹤唳的作风自然引起京师佛教信众的恐慌。而历来与佛教关系密切的宦官也在此时,为防其辛苦建盖的寺院付之一炬,遂于寺院周边盖起道观作为掩护:"盖当是时,世宗方尚道术,阉人惧其寺之一旦毁为道院也。故立道家之神祠于佛寺之中,而借祠以存寺。"(光绪《顺天府志》,卷一七,《寺观下》所引龚景瀚,《游大慧寺记》)如此寺观并列的景观可说是嘉靖废佛政策下所造成的一大特征!

博、耿定向等人，提倡整肃佛、道等异端邪教，[1]但此次的政策，主要是针对嘉靖中叶以来，充斥于宫中和朝廷上下的道教势力所发起的一连串强硬取缔措施。相形之下，对佛教的抑制显得较为缓和，使得长期面临生存危机的宫廷及京师一带的佛教顿时获得生机，也让原本支持佛教的宦官又开始鼓动皇帝从事佛教活动。[2]

至万历时期（1573—1619），更因仁圣和慈圣两位皇太后的信奉[3]，尤以神宗生母慈圣皇太后的崇信，促使宫廷佛教再度恢复昔日的盛况，甚至带动京师及其周边地区的佛教快速成长。[4] 换句话说，万历时期宫廷和京师佛教的快速复兴，慈圣皇太后的奉佛极具关键性。的确，万历年间被视为明代佛教的复兴期，或许将宫廷和京师人士欣欣向佛的复苏景象，视为本时期佛教兴复的另一种标志亦不为过！[5] 此时，不管宫廷或朝野，甚至万历本人也几近全力支持慈圣皇太后频频展开崇佛的各项活动。故清人毛鸿宾于其《菊隐纪闻》评载：

明慈圣皇太后生于漷县之永乐店，事佛甚谨，宫中称为九莲菩萨。

---

① 隆庆期间王阳明学派学者积极施行取缔道教的各项措施，于拙著，《明代佛教社会の地域的研究—嘉靖・万历年间（1522—1620）を中心として—》，《隆庆朝における王阳明拥戴派の佛・道政策》中有较详细的论述，页103—107。

② 张廷玉等编撰，《明史》（北京：中华书局，1974），卷二二七，《陆树德传》记载隆庆六年（1572），当皇帝圣体违和，宦官乘机请求设置“祈福戒坛，已得旨”，允许重开戒坛。陆树德却谴责：“戒坛度僧，男女扰杂，导淫伤化。陛下欲保圣躬，宜法大禹之恶旨酒，成汤之不迩声色，何必奉佛。”可见佛教又开始兴事于宫廷，页5958。

③ 刘若愚，《酌中志》（北京：北京古籍出版社，1994），卷一六，《内府衙门职掌・汉经厂》载：“神庙在宥，孝侍两宫圣母。琳宫梵刹，遍峙郊圻：丹篆梵文，无远弗届。”页116。

④ 正如张廷玉等编撰，《明史》，卷一一四，《孝定李太后传》所说的，皇后“顾好佛，京师内外多置梵刹，动费巨万，帝亦助施无算”。页3536。以及清康熙年间朱彝尊所载：“成化中，京城内外敕赐寺观已至六百三十九所，见周尚书洪谟奏疏中。王宫保廷相诗云：西山三百七十寺，正德年中内臣作。则所建可类推矣。万历初，孝定皇太后营愈众……”见于敏中等编纂，《日下旧闻考》，卷六〇，《城市外城西城二》，北京：北京古籍出版社，1981，页986—987。

⑤ 万历时期不管在社会经济、思想文化或宗教的发展上，都显现其蓬勃的景象。其就思想而言，此时佛教界亦相应王阳明思想而兴起佛教思想再革新的复兴风潮，故某些学者认为嘉靖、万历时期是新旧佛教轮替的重要时期，酒井忠夫并以“新佛教”一词称呼万历时期的佛教，指出“新佛教”的代表人物，有云栖袾宏（1535—1615）、紫柏真可（1543—1603）、憨山德清（1546—1623）、蕅益智旭（1599—1623）（参见酒井忠夫，《中国善书の研究》，第三章《明代における三教合一思想と善书—佛教と三教思想》，日本：弘文堂，1960，页296）。当然不仅思想上的革新，寺院丛林的复兴整治、经藏的刊刻均是此时的要务，在在显示出佛教生气蓬勃的一面。

> 每岁十一月十九日为其诞辰，百官率于午门前称贺，长安（北京）百姓妇孺俱于佛寺进香祝厘。享天子奉养四十三年，古今太后称全福者所未有也。①

万历帝侍亲至孝，屡见诸史记载，而事佛一事，看来其缘于亲情犹胜于其他一切可能的诱因。然而，令人质疑的是，其亲情与个人私情之间的调适，亦即万历本人的精神依归何在？其对圣母的崇佛热情，是否能够始终无怨以对？在随母事佛的姿态下，其内在的真面貌为何？这是本文探究慈圣皇太后崇佛史实之际所必须附带讨论的课题。

尽管慈圣皇太后的崇佛作风，对万历时期的宫廷或朝野确实发挥莫大的影响。但是，在探讨明末佛教发展的课题上，却鲜少有人将目光投注在这位太后的身上。因此，笔者认为探索慈圣皇太后的崇佛事迹，将有助于我们更全面廓清明末佛教复兴之所以然的关键问题之一。以是，本文选择自万历即位至万历四十二年（1573—1614）太后逝世止，慈圣皇太后崇佛的各项活动，作为探讨的主题。一则以察宫廷佛教复燃的景况和朝廷内外的对应态度，二则以思考其与明末政治和佛教的关系。为此，不得不对慈圣皇太后是如何借助当时政权和皇权中的有利资源，致使嘉靖以来宫廷佛教禁锢局面冰消瓦解，进而得以积极推展自身钟爱的佛教信仰进行探讨。同时，对慈圣皇太后的崇佛热是否引起政界的反弹或人事的纠纷，以她的身份对佛教所能与所不能为的到底是什么，当中可能碰触的宫廷或政治禁忌又是什么，她要如何面对崇佛所衍生的困局，又她的崇信对佛教的影响如何等诸多问题，亦一并予以究明。

二、张居正政权与慈圣皇太后的兴佛建寺

（一）张居正政权的形成与慈圣皇太后的关系

万历初期即万历元年（1573）至万历十年（1582）六月张居正去世为

---

① 于敏中等编纂，《日下旧闻考》，卷一一〇，《京畿通州三》，页1840。而刘若愚，《酌中志》，卷二二，《见闻琐事杂记》也明载慈圣皇太后逝世日期："神庙在宥之四十二年二月初九日，圣母慈圣皇太后崩。"页191。

止，被视为张居正操持国政大权，致力于政、经改革的张居正政权（以下简称张政权）时期。[①] 隆庆二年（1566）张居正上《陈六事疏》，提到"民固邦宁"政革方案时，强调欲使国家巩固、民心安定，与其"设法征求，索之于有限之数以病民。孰若加意省俭，取之于自足之中已厚下乎？"因此，劝谏皇上"凡诸斋醮土木淫侈之费，悉行停革。……伏望皇上轸念民穷，加惠邦本，于凡不急工程，无益征办，一切停免。敦尚素俭，以天下为先"。[②]

的确，明皇室兴寺建庙供奉香火的耗资，是明中叶以来皇室财政的一大负担，也是导致经济濒临匮乏的重大要素。[③] 有鉴于此，张居正于万历元年任首辅之后，仍秉持一贯的理念，随时提醒皇室坚守"置入为出，加意撙节"[④]的原则，尽量压缩皇室经费的用度，并加以严格管制。[⑤] 然而，正值经革之际，慈圣皇太后却因个人的好佛，多次挪用宫廷的大笔经费，屡兴神庙佛寺，造成财政上的庞大耗损。这样的作风，基本上与张居正的决策冲突。但是，纵然张居正使出大刀阔斧、雷厉风行的手腕，在面对有助于巩固自身政权的重要人物时，怎能严厉相待！至于慈圣皇太后在张政权形成过程中，到底扮演什么样的角色，若能有所解明，将有助于了解张居正的对应之由。

---

① 有关张居正政权的形成及其为政时期的政、经改革，相关论著为数甚多。本文仅就其政权形成与慈圣皇太后的关系阐明一二。

② 张居正，《张文忠公全集》，《奏疏十一 · 陈六事疏》，台北：台湾商务印书馆，1968，页1—8。

③ 铃木正，《明代帝室财政と佛教》（一）、（二），《（日本）历史学研究》，第6卷第11、12号，东京：历史学研究会，1936。

④ 张居正于《看详户部进呈揭帖疏》中说道："夫天地生财，止有此数。设法巧取，不能增多。惟加意撙节，则其用字自足。伏望皇上……总计内外用度，一切无益之费，可省者省之。……务使岁入之数，常多于所出。"（见张居正，《张文忠公全集》，页135—136。）又于《请停止输钱内库供赏疏》（页137—138）、《请罢织造内臣对》（页139—140）、《请酌减增造段匹疏》（页140—141）各奏疏中均一再重申皇上、皇室、政府等务必崇尚节俭，以省财用、以固邦本、以息民生。而张廷玉等编撰，《明史》，卷二一三，《张居正传》记载张居正奏请万历帝"加意撙节，于宫中一切用度、服御、赏赉、布施、裁省禁止"。意求有效控制皇室的各项开支，页5649。相关论述，可参考傅衣凌主编，杨国桢、陈支平著，《明史新编》（北京：人民出版社，1993）第六章第三节《张居正改革与一条鞭法》，页223—238。

⑤ 岩井茂树，《张居正的财政课题与方法》一文的注释里谈道：张居正对皇室经费的屡屡压制，导致万历帝的不满，并推论这是张死后万历帝对其愤怒突然爆发的一个重要理由。本文原载于《明末清初期的研究》，京都大学人文科学研究所，1989。后收译于《日本中青年学者论中国史 · 宋元明清卷》，上海：上海古籍出版社，1995，页369—412。

隆庆六年(1573),皇帝病危,张居正趁机与同受高拱排挤,却是当时李贵妃(即后来的慈圣皇太后)所宠信的提督东厂兼御马监太监冯保共谋去除高拱。万历即位,冯保便以两宫即神宗嫡母孝安陈氏仁圣皇太后[①]和生母孝定李氏慈圣皇太后[②]的谕旨,驱逐高拱,举张居正代首辅之职,冯保则驱逐司礼监太监孟冲,站上司礼监太监之位。[③]

张居正与冯保的联结之所以如此得力,其关键在李贵妃身上。按理,万历帝即位以后,李贵妃便是名正言顺的皇太后,但上头尚有正宫娘娘陈皇后在,依照"前代人主嗣位,有太后者,生母止称皇太妃。我(明)朝孝肃[④]以来,始并称太后,惟嫡母加徽号二字"[⑤]的惯例,即使冠上皇太后的头衔,实质上也与陈皇后的皇太后有别,这是李贵妃心中的症结,正好给予冯保一个巴结的好时机。《明史·张居正传》提到万历帝即位后,"帝当尊两宫。故事,皇后与天子生母并称皇太后,而徽号有别",时冯"保欲媚帝生母李贵妃,风居正以并尊。居正不敢违"。因此,当居正被召见于平台,议两宫尊号时,便有意于"皇贵妃尊号多加二字"。随即告诉礼部侍郎王希烈说:"故事,中宫当加二字,既同为太后,多二字何妨?"[⑥]于是,"议尊皇后曰仁圣皇太后,皇贵妃曰慈圣皇太后,两宫遂无别"。[⑦] 张居正与冯保为了迎合"内旨",竟罔顾祖宗旧法,曲意求承,以博取慈圣皇太后的欢心。这虽使张居

① 据谈迁,《国榷》(北京:中华书局,1988),卷六八记载"仁圣皇太后"的尊号,封于穆宗隆庆六年(1572)七月己酉日,页4198。

② 谈迁,《国榷》,卷六八记载"慈圣皇太后"的尊号,封于穆宗隆庆六年(1572)七月庚戌日,页4198。

③ 有关高拱与张居正、冯保的势力斗争,详细可参见《明史》,卷二一三,《高拱》、《张居正》和同书卷三〇五,《宦官二·冯保》等传。而历来相关的重要论述为数颇多,避免重复,文中仅述其大要。

④ 据张廷玉等编,《明史》,卷一一三,《后妃一·孝肃周太后传》,得知孝肃周太后为英宗妃,宪宗生母。宪宗即位后,尊为皇太后,页3518。

⑤ 于慎行,《谷山笔麈》,卷二,《纪述一》,收入《笔记小说大观》,台北:新兴书局,1985,40编9册,页370。

⑥ 谈迁于《国榷》卷六八,穆宗隆庆六年(1572)七月庚子日下里亦引用于慎行的这则记载,并慨叹此时朝中竟无一人敢面责"慈圣皇太后"尊号的不是,而坐视祖宗旧法的遭受破坏,与嘉靖初期廷臣不畏生死,勇于大礼论议的精神相去甚远,页4196。

⑦ 见张廷玉等编《明史》,卷二一三,《张居正传》。从未封号之前的李贵妃与冯保、冯保与张居正之间的相互请托,到李、冯、张三人联结在一起的个中微妙关系,在温功义,《明代的宦官和宫廷》(重庆:重庆出版社,1989)一书的十三《冯保和张居正》一节中,有极其深刻入微的描述,页281—308。

正遗下后人诽议、批驳的口实，却因此得以确保并强化自身的权势。从此，张、冯二人赢得慈圣皇太后的支持，连同神宗也不得不予以信赖和礼遇。冯保被委以内廷之事，张居正统揽朝政大权，而慈圣皇太后则移入乾清宫抚视年幼万历帝，促使张居正政权告成，呈现于慎行所说的："万历初年，江陵用事，与冯珰相倚，共操大权，于君德夹持不为无益，惟凭借太后携持人主，束缚钤制，不得伸缩"[①]的局面。

（二）慈圣皇太后的兴寺与张居正的对应

据上述，张氏政权实由张居正、冯保、慈圣皇太后三人联手促成。张居正为维持政权的稳定，对慈圣皇太后、冯保谁都不能轻举妄动，务必审慎以对。好比他积极从事经济改革，力图抑制牢牢控制着宫廷经济的宦官势力，但在其抑制的过程中，也不得不对宦官固有的既得利益作必要的妥协与让步。[②] 更何况慈圣皇太后，可以说是此政权背后的支柱，是万历皇帝的代言人，面对她的好佛兴寺，自然也免不了要妥协一番。因此，张居正如何应对慈圣太后的兴佛之举，亦即慈圣皇太后如何在其政权下展开自己的佛教信仰，是以下所要探讨的重点。

首先，就万历时期慈圣皇太后于京师地区兴寺盖庙的活动，归纳成表1："慈圣皇太后于京师地区兴寺盖庙一览表"。

从表1可以清楚看到万历年间慈圣皇太后带动宫廷上下兴佛建寺的景况。不仅各宫眷属以及各门宦侍热烈参与，就连外臣亦纷纷捐献薪俸或赋文、撰碑予以响应。观此万历时期宫廷佛教的复燃，着实一反嘉靖时期宫廷专事道教的形势。

---

① 于慎行，《谷山笔麈》，卷四，《相鉴》，收入《笔记小说大观》，40编9册，页298。

② 谈迁，《国榷》，卷六八。岩井茂树先生提到明代，即便是大学士，若欲保全职务和地位，非取得实权宦官的协助不可。职此，张居正也得识时务，在必要时仍须对内廷势力作某些的退让与妥协（见前揭同书页375—376）。

表 1　慈圣皇太后于京师地区兴寺盖庙一览表

寺名	所在位置	创立、赞助者（经费额数）	工事起讫	碑记撰写者	文献出处
番经厂	禁中偏东	穆宗、慈圣出内帑（?）。冯保主事。	隆庆六年—万历元年（1572—1573）	张居正撰，《番经厂记》	N 卷 39-p617
延寿寺	北京朝阳区王四营村	慈圣舍银（1500 两），宫眷等施银（1000 两），王喜董其事。	万历元年（1573）	杨博撰，《重修延寿寺碑记》	B57 册-p4
娘娘庙	涿州	慈圣发帑金（2000? 3000? 两）	万历二年（1574）4 月		S 卷 24-p0618 K 卷 4-p47 N 卷 128-p2065
承恩寺	北京城西南隅居贤坊	慈圣、神宗出帑（1000 金），潞王公主、诸宫眷数千金，冯保主事。	万历二年—三年（1574—1575）	张居正撰，《敕建承恩寺碑》	C 文集 4-p561. p562. N 卷 48-p770. Z 卷 16-p489
海会寺	北京城南	慈圣出内帑银若干（?）潞王贤妃、贵人以下咸出赀助（?），冯保主事。	万历二年（1574）	张居正撰，《敕建海会寺碑》	N 卷 90-p1526 Z 卷 17-p530 C 文集 4-p562
普安寺	北京西城漕西	慈圣发帑（?），冯保主事。	万历二年—三年（1574—1575）	葛守礼撰，《重修普安寺功德碑》，汪道昆撰，《重修普安寺碑记》	B57 册-p21 N 卷 52-p833

续 表

寺名	所在位置	创立、赞助者(经费额数)	工事起讫	碑记撰写者	文献出处
东岳庙	北京朝阳区	慈圣捐膏沐资若干缗(?) 皇上发帑储若干缗(?),潞王公主及诸宫御中贵佐若干缗(?)	万历四年(1576)	张居正撰,《敕修东岳庙记》	B57 册-p40 C 文集 4-p563-564
慈善寺	北京北安门外靖恭坊	慈圣发内帑金(?)修香火院,神宗赐金(?),尚衣监太监范工、李郁等督工。	万历四年(1576)	李琦撰,《敕赐护国慈善寺碑记》	B57 册-p47
慈寿寺	宛平县八里庄	慈圣欲建,神宗命出宫中供奉金若干两(?),潞王公主、诸宫眷助佐若干金(?),冯保主事,委太监杨辉董其役。	万历四年—六年(1576—1578)	张居正撰,《敕建辞慈寿寺碑文》	U 卷 20-p240-241. Z 卷 17-p17. N 卷 97-p1611-1613. T5-p318-319. C 文集 4-p564-565
万寿寺	宛平县直关外闸西	慈圣欲建,神宗命出帑储若干(?)缗,潞王、公主、诸宫御中贵佐若干缗(?),冯保主事。	万历五年—六年(1577—1578)	张居正撰,《敕建万寿寺碑文》	C 文集 4-p565-566. N 卷 77-p1295-1297. U 卷 18, 19-p209,210,225. Z 卷 16-p468 T 卷 5-p297-300
大宝塔寺	山西五台山	慈圣捐供奉余资(?), 工程计费金钱若干缗(?)。尚衣监太监范工、李友等督工其事。	万历七年—十年(1579—1582)	张居正撰,《敕建五台山大宝寺记》	C 文集 4-p567-568. Q 卷 3p219

续 表

寺名	所在位置	创立、赞助者（经费额数）	工事起讫	碑记撰写者	文献出处
千佛寺	德胜门北八步口（又名拈花寺）	慈圣捐膏沐资（?），潞王公主亦佐钱若千缗（?），冯保主其事，而御马监太监杨君董其役。 PS. 据万历九年（1581）乔应春撰，《新建护国报恩千佛寺宝像》记慈圣、神宗等赐羡汇数千金，但万历二十六年（1598）赵志皋撰，《大护国千佛寺偏融大师塔院碑记》载明慈圣捐额为白金 100 镒，等于 2400 两（以 24 两为一镒计算）	万历八年—九年（1580—1581）	杨守鲁撰，《千佛寺碑记略》	N 卷 54-p876 Z 卷 16-p502 B57 册-p101-102
明因寺	正阳门外旧三里河东	慈圣改建赐额。	万历初年		Z 卷 16-p509 N 卷 58-p84
普同塔（又名多宝佛塔禅院）	千佛寺后	慈圣赐白金（78 镒），太监姜绶、陈儒主其事。	万历十一年—十三年（1583—1585）	赵志皋撰，《护国千佛偏融大师塔院碑记》	N 卷 107-p1733 B58 册-p84
大慈瑞峰庵	北京昌平县德胜口沟沟崖	慈圣日捐膳费（?），晢布津梁，守备商文董其役。	万历十四年—?（1586—?）	赵志撰，《大慈瑞峰庵重修碑记》	B58 册-p97

续 表

寺名	所在位置	创立、赞助者（经费额数）	工事起讫	碑记撰写者	文献出处
延寿寺	北京朝阳区王四营马房寺村	慈圣、神宗布金（?）	万历十四年（1586）	徐联芳撰，《延寿寺地藏阁碑》	B57 册-p141
衍法寺	北京城西阜城门外大街北	仁圣、慈圣两皇太后、中宫、宫嫔诸贵人出镪（?）修葺。司礼太监主事。	万历十九年—二十二年（1591—1594）	王爱撰，《重修法衍寺碑》	B58 册-p131 Z 卷 17-p1542
慈慧寺	北京城西阜城门外迤西二里	慈圣方隆佛教，捐资（?）增缮殿宇。	万历二十年（1592）	李长春撰，《敕赐慈慧禅寺十方常住碑记》	B58 册-p32-34 Z 卷 17-p543
东岳庙	朝阳门区	圣母意拓新，神宗复出帑储若干缗（?），命司礼监太监张诚选委内臣陈朝用缮葺澡饰。	万历二十年（1592）	赵志皋撰，《敕修东岳庙碑记》	B57 册-p34
长椿寺	北京城南	慈圣、神宗敕建以居水斋和尚。	万历二十年（1592）		T 卷 3-p180-181 Z 卷 16-p511 N 卷 59-p956-957
云居山	涿州石经山雷音窟	慈圣出帑银（50 两）造大石函。	万历二十年（1592）	释德清撰，《涿州石经山雷音窟舍利记略》	N 卷 131-p2117
慈恩寺	北京西直门外青龙桥	慈圣出内帑（?），慈宁宫近侍御马监太监陈儒主事。	万历二十年—二十二年（1592—1594）	赵志皋撰，《护国慈恩寺碑铭》	N 卷 100-p1665

续 表

寺名	所在位置	创立、赞助者（经费额数）	工事起讫	碑记撰写者	文献出处
功德寺	瓮山北五里青龙桥西	慈圣出内帑（?）修缮，御马监太监陈儒主事。	万历二十二年（1594）		Z 卷 17-p25-554 N 卷 100-p1661
慈慧寺	北京城西阜城门外迄西二里	慈圣、贵珰、朝士集金（?）拓建（檀施半出宫中）。	万历二十二年—三十年（1594—1602）	陶望龄撰，《敕赐慈慧寺十方禅院园地碑》	T 卷 5p307-309 N 卷 96-p1605-1607 B58 册-p136
嘉福寺	北京门头沟	慈圣捐赀（?）协修，乾清宫御前奏事牌子正光居士何猛烈主事。	万历二十二年（1594）	李世延撰，《京西潭拓山嘉福寺正光居士徐公愿力塔碑记铭》	B58 册-p50
慈隆寺	北京城东兴国胡同	慈圣之所赐（?），皇恭妃之所创建。御马监太监高勋等主其事。	万历二十三年（1595）	朱国祚撰，《敕赐慈隆寺碑》	B58 册-p61
香光寺	房山县伏龙冈韩姑村	奉皇命出帑钱（?），并内外官僚俸金（?）重新。御马监太监张其于主事。	万历二十六年—二十八年（1598—1600）	曾朝节撰，《敕建香光寺碑略》。撰者不详，《香光寺福德庄严碑》	N 卷 130-p2095 B58 册-p179-180
文殊庵	北京广宁门	慈圣出帑金（100 两）以助此寺的兴建。明澄禅师与御马监太监王奉主事。	万历二十六年—三十二？年（1598—1604?）	朱之藩撰，《新建智慧文殊庵记》	B58 册-p170

续 表

寺名	所在位置	创立、赞助者（经费额数）	工事起讫	碑记撰写者	文献出处
圆通寺	北京永定门外	慈圣兴之（?），徐法登主其事。	万历二十七年（1599）	黄辉撰，《重修圆通寺碑》	B58 册-p98
神祠	北京城南三十里琉璃河桥北	神宗发内帑金重修琉璃河桥，慈圣益出宫中委佐之，敕内官监太监何江、工部郎中胡瓒董其役。工迄，又于桥北创神祠，费金钱若干（?），皆自御府幕人以操役，不给则发营伍之间佐之。	万历二十八年—三十年（1600—1602）	沈一贯撰，《敕修琉璃河桥》	B58 册-p145
九天庙	北京西阜城门	碑文只刻有“大明慈圣宣文明贞台端献恭熹皇太后”等字样，未载明经建的相关事由。而碑阴刻有：“钦差总理工程御马监太监陈儒，慈宁宫管事上林院四署内官监太监刘尚忠，御用监太监姜绶，敕建大护国慈寿寺看工管事闫栾、程进、李诚、信忠、王进。”	万历三十年（1602）	《重建九天庙碑记》	B58 册-p138-139
保国寺	漷县永乐店景命庙殿西	与慈孝华严寺、护国崇宁寺，俱为慈圣祝厘之地。	万历三十六年（1608）敕建	明神宗《御漷县景命殿文》	N 卷 110-p1840

续 表

寺名	所在位置	创立、赞助者（经费额数）	工事起讫	碑记撰写者	文献出处
恩惠寺	北京城南琉璃河四门口村	慈圣、神宗出内帑钱粮（?），并内外官僚俸金（?），及十方士庶珥赀（?），御马监太监张其主其事。	万历三十六年一三十七年（1608—1609）	叶向高撰，《重修恩惠寺记》，撰者不详，《福德庄严碑记》	B59 册-p7-8
恩惠寺	北京城南琉璃河四门口村	奉旨铸渗金大毗卢佛一尊，投佛舍利一颗，渗金三世诸佛三尊，渗金迦叶一尊，渗金阿难一尊，渗金观音菩萨一尊，渗金铜殿太子佛一尊，渗金韦李二天二尊，渗金坐相韦驮一尊（?），五大部，华严经十二部诸品经忏俱各二十四部，蟒衣一件，玉带一条，永镇山门大铜钟一口，铜殿钟一口，铜镜钟一口，铜云牌一面，大铜香炉一座，大铜烛台一对，大铜花瓶一对，大小铜磬二口，大小锡香炉三十五碗，大小锡烛台十四对，大小鼓三面，日月幡二首，经袱十二个，僧袈裟十二顶。	万历三十七年（1609）	撰者不详，《福德庄严碑记》	B59 册-p8

续　表

寺名	所在位置	创立、赞助者（经费额数）	工事起讫	碑记撰写者	文献出处
鹫峰寺	宛平县西城墙畔	慈圣傅旃檀佛像以金。	万历中（确切年代不详）		T 卷 4-p251-253 Z 卷 16-p490
香树庵	涿州石经山附近	慈圣出帑金（?）赎寺，黄太史辉、王太史肯捐俸钱（?）相助。	同上		N 卷 131-p2117
云罩寺	蓟州盘山顶上	神宗承慈圣之命，遣乾清宫常侍尚膳监太监吕诚主事。	同上	王道正撰，《重修云罩寺碑略》	N 卷 116-p1918

凡例：

（1）在经费额数栏中的（?）记号，表示所引资料未载明捐助的确切额数。

（2）B：北京图书馆金石组编，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》（以下简称《石拓汇编》），郑州：中州古籍出版社，1990。

（3）C：张居正，《张文忠公全集》，台北：台湾商务印书馆，1968，《文集四》。

（4）N：于敏中等编纂，《日下旧闻考》，北京：北京古籍出版社，1981。

（5）Q：释印光重修，《清凉山志》卷五，七《帝王崇建》，收入杜洁祥主编，《中华佛寺志》，第 2 辑第 29 册，台北：明文书局出版，1980。

（6）T：刘侗于奕正，《帝京景物略》，上海：上海远东出版社，1996。

（7）U：沈榜，《宛署杂记》，北京：北京古籍出版社，1983。

（8）Z：缪荃孙辑覆，《顺天府志》，北京：北京古籍出版社，1987。

再由表1也可以明显看出皇太后初期兴庙建寺的大概模式，即凡是慈圣皇太后属意营建的寺院，除位于北京城南的海会寺和远离京城的五台山大宝塔寺[①]是委派尚衣监太监范工等人督工兴建外，其余的，大多委任亲信冯保予以张罗，诸如建地、建材、资金的筹措等，多由冯保担任。竣工后，也太半嘱托首辅张居正撰写碑文，记述各寺的创建缘起、劳资鸠集方式和工程起讫时日，以及褒美慈圣皇太后创寺的殊胜功德。因此，初期各寺的兴建，大抵在慈圣皇太后的属意和冯保、张居正二人合力应事下告竣。凸显三人协调互应的行事关系，这样的关系无异皇太后兴佛建寺的强韧保护层。

然而，论及皇室兴佛一事，较易碰触的，应属思想和经济这两大问题。就思想言，明室的崇佛是符合太祖"三教合一"的政治思想。[②] 如于慎行所说，以佛、道二教阴助国家教化的思想，谓：

> 宋真宗崇信道教，则斥僧佛。元世祖崇信释教，则斥道书。皆非皇极大中之矩也。必如本朝以大圣之教主持世法，而兼收二氏以备方家之术。如中原正朔统御万方，而四夷八狄拱伏效顺，上下森列，不相逾越，亦万世无敌之宗哉！[③]

而独揽政权的张居正亦抱持同样的看法，当万历初年招抚外邦朝贡时，宣大巡抚移书前来，言及某王欲求佛经。居正回复：

> □王求经求僧，此悔恶迁善之一机也，南北数百万生灵之命，皆系于此。天佑中华，故使虎狼枭獍皆知净修三业，归依三宝。我圣祖所谓佛氏之教，阴翊王化，不虚哉。……圣人之道，苟可以利济生民，随俗用其教可也。何必先王礼乐法度而后为功哉。[④]

因此，单就思想理论着眼的话，慈圣皇太后的崇佛在某种程度上能够受到当

---

① 五台山大宝塔寺之所以兴建，据张居正，《敕五台山大宝塔寺记》载，乃因："我圣母宣文皇太后，前欲刱寺于此，为穆考建福。今上祈储，以道远中止，遂于都城建慈寿寺以当之。"然而"我圣母至情精虔，不忘始愿，复遣尚衣监太监范某、李友辈捐供奉余资，往事庄严"。五台虽远离京师，但却是皇太后一心求建的地方（张居正，《张文忠公全集·文集四》，页566—567）。

② 朱元璋，《明太祖集》，卷一〇，《论·三教论》，合肥：黄山书社，1991，页214。

③ 张萱，《西园闻见录》，卷一〇五，《杂编》。

④ 刘若愚，《酌中志》，卷一六，《内府衙门职掌·汉经厂》，页117。

权者的认可。但其一连串兴寺所耗损的庞大经费，对执政者来说，却是经济上的一大负担。虽然表1显示各寺的兴建经费多由宫廷支付，主要来自慈圣皇太后和神宗所捐奉的"内帑"，部分是由潞王公主以及诸宫眷属、宦官等人出资赞助，丝毫看不到有动用国库的迹象，似乎寺院的兴建全是宫廷节衣缩食所致。犹如万历年间沈德符表明的：

> 以上诸刹，俱帝后出供奉之羡，鸠工聚材，一以大珰莅之。有司例不与闻，民间若不知有大役，亦太平佳话。[1]

这种说法，正是张居正屡次褒扬慈圣皇太后兴寺时所惯用的表达语气。像对耗资甚巨的慈寿[2]、万寿二寺，张居正在《敕建慈寿寺碑记》[3]中，仍声言："力出于佣，财出于府，费虽孔殷，民不与苦。"又于《敕建万寿寺碑文》[4]中，提到慈圣皇太后提议兴建万寿寺时，万历帝曾婉劝："朕时佩节用之训，事非益民者弗举。惟是皇考祈佑之地，又重之以圣母追念荐福慈意，然不可以烦有司，乃出帑储若干缗。"想必这番话是出自张居正的本怀，因为他屡次要求皇室用度务必"节撙俭用"，但慈圣皇太后却一再兴起耗资庞大的营建工程，无疑于其财政改革上给予重击。在面对这无法制止、又违反自身经革理念的困顿时，除了呼应皇太后之举外，还不时强调皇室的兴寺，仍秉持"节用"原则，不致干扰官、民，以此作为响应皇太后兴寺的正面理由。故于《敕建万寿寺碑文》末，仍再度重申："兹宇（万寿寺）之建设，虽役民生之力，用天下之财，而可以祝圣母万寿者，臣民犹将乐趋焉。况役不民劳，费不公取，用以保国佑民，功德无量，为臣子者，其踊跃而赞颂之，讵能已耶。"足见张居正对慈圣皇太后恭维至甚，而其再三强调皇室兴寺不劳民、不碍公务、不消耗国帑一事，亦足以披露其内心真正的担忧。

除了庞大的兴建费外，完工后各寺日常营运的费用亦是一大笔负担。如慈寿寺，被视为上方兜率院，其一切的开销，多由勋戚或宦官等权贵支付，

---

① 沈德符，《万历野获编》，卷二七，《释道・京师敕建寺》，北京：中华书局，1997，页687。

② 沈德符，《万历野获编》，卷二七，《释道・京师敕建寺》："慈寿寺……圣母慈圣皇太后所建……所费甚多，盖慈圣既捐帑，各邸俱助之，因得速就如此。"页686。

③ 张居正，《张文忠公全集・文集四》，页564—566。

④ 同上书，页565—566。

而物质享用与贵族豪室无异。本寺方丈所穿的布料,全是毡锦制品,供佛的果馔尽是四方珍品。甚至为了取得本寺方丈所需的衣服食器等,大司礼官还不舍昼夜地四处奔走索取。[①] 至于万寿寺,其"重楼复榭,隐映蔽窥亏,视慈寿寺又加丽焉。……其藻绘丹雘,视金陵三大刹不啻倍蓰"。[②] 宛平知县沈榜(万历十八年任知县)也表示道:"如万寿寺佛像,一座千金;古林僧衲衣,千珠千佛,其他称是。此非杼轴不空,财力之盛不能也。"[③]像慈寿、万寿二寺这样豪华雄伟的建筑,以及奢华的丛林生活,说它一点也不增添国家公役和民力的负担,实难以令人置信!

其实,《明史·食货二一·赋役》里即明白指出:明世宗的营建最为频繁,在位的前十五年,虽号称节制,但所耗经费已达六七百万。其后,更因热衷于道教信仰,而随意兴建斋宫、秘殿,耗费的人力、物资较前高达十几倍,其劳民伤财远甚于武宗朝。至万历以后,营建、织造所费,远超过规定的数倍,再加上征调、开采等扰民之役繁多,以致百姓不得生息。[④] 职此,慈圣皇太后的频频兴寺,假如说完全像张居正所强调的那样不扰民、不费公帑,无半点影响的话,实非属实。徒使宫廷费用额度大幅膨胀和无谓地加重国库负担,倒是毋庸置疑的事实。但是,到底造成多大的负担,我们很难从表 1 获知确切的数字。而以下也仅能就掌握到的相关资料,从万历初期慈圣皇太后兴寺这几年宫廷府库和中央财政的支出状况以及朝臣的反应态度,来推敲其可能导致的财政问题。

---

① 东海那罗延窟侍者福善记录,吴越开元府治弟子福征述疏,《憨山老人年谱自叙实录》(收入《中华大藏经》,台北:修订中华大藏经,1968,第 2 辑 88 册),卷上,万历二十二年(1594)十月条下,福征述疏:"慈寿寺亦上方兜率院,方丈布地无非毡锦,供佛果馔悉四方珍物。方丈所需服实器具,遣大司礼官晨夕绎络于途,观者每如堵墙,勋戚内监供献不可胜算。"页 36757。

② 沈德符,《万历野获编》,卷二七,《释道·京师敕建寺》,页 687。

③ 沈榜,《宛署杂记》,卷一九,《僧道》,收入《稀见地方志汇刊》,北京:中国书店,1992,第 1 册,页 200。

④ 李洵校注,《明史食货志校注》(北京:新华书店,1982):"世宗营建最繁,十五年以前,名为汰省,而经费已六七百万。其后增十数倍,斋宫、秘殿并时而兴……劳民耗财,视武宗过。万历以后,营建织造,溢经制数倍,加以征调、开采,民不得少休。"页 94—95。

(三)慈圣皇太后兴寺的财政问题

就万历初期太仓银库[①]的岁出入银数(表2)察之,从万历元年(1573)到万历十一年(1583)间,除了万历五年(1577)有所剩余外,年年亏损。但本年度的盈余,并不表示国家支出的减少,反而比往年提高,其盈余乃因本年度岁入的大幅增加所致。从表2得知自万历元年以后,太仓银库的收入明显地逐年递增[②]。相对的,岁出也是逐年增加,显示国家财政虽然达到开源之效,却未臻于张居正所力倡"加意撙节"的预期效果。

表2 隆、万初期太仓银库岁出入银数比较(单位:两)

年 份	太仓银库岁入银数	太仓银库岁出银数	岁出入盈亏约损
1567	2014200(+)	5530000(+)	亏3515800
1568	2300000(+)	4400000(+)	亏2100000
1569	2300000(+)	3790000	亏1149000
1570	2300000(+)	3800000(+)	亏1500000
1571	3100000(+)	3200000(+)	亏100000
1573	2819153(+)	2837104(+)	亏17951
1577	4359400(+)	3494200(+)	盈865200
1578	3559800(+)	3888400(+)	亏328600
约1581	3704281(+)	4424730(+)	亏720499
1583	3720000(+)	5650000(+)	亏1930000

(资料来源:取自全汉升、李龙华著,《明代中叶以后太仓岁出银两的研究》,《中国文化研究所学报》,第6卷第1期,香港:香港中文大学编,1973年12月,页205—206。)

---

① 太仓库设立于明正统七年(1442),明中叶以后,太仓银库成为国家重要财赋的主要收放机构,它的岁入盈亏和国家财政发生密切的关系。有关太仓银库的设置及其年收支与明末的政经详情,请参见全汉升、李龙华著,《明中叶以后太仓岁入银两的研究》,收入香港中文大学编,《中国文化研究所学报》第5卷第1期,1972年12月。以及同著者,《明中叶以后太仓岁出银两的研究》,收入香港中文大学编,《中国文化研究所学报》,第6卷第1期,1973年12月。

② 有关太仓银岁入的递增原因,可参考上注所引全汉升等著,《明中叶以后太仓岁入银两的研究》一文,页152—155。

据了解,军费是太仓银库最主要的支出,占整年度岁入的大半。此外,宫廷挪用太仓银亦不在少数。自正统元年(1436)开始,每年定额将赋粮银四百万石折征金花银一百余万两,归入宫廷内运库。[①] 这份费用,除部分发放武俸外,全为宫廷所支用。[②] 但宫廷仍不时仗着君权任意取用太仓银库银两,如隆庆时期曾数次取太仓银入内库,甚至发生承运库的宦官竟以无官印的取款文书下达户部来求取太仓银的荒唐事。且屡取光禄太仆银,工部尚书朱衡极力劝谏,但不听。朱衡(1502—1574)于嘉靖四十四年(1565)上任工部尚书之后,尤其是在隆庆年间,对于内府的滥征工料、织造和宫廷多项无谓且浮费的兴建工役等,总是上奏抵制,而对抑制内监滥取和裁汰冗员,更是不遗余力。[③] 故《明史·朱衡传》称:"衡先后在部,禁止工作,裁抑浮费,所节省甚众。"由于他的直言不讳,语多冒犯,得罪不少朝臣和内监。因此,他的耿直被斥为"沽名卖直",可是他依然"执请如故",多亏穆宗"亦察其忠诚,不深过之也"。[④]

待神宗即位,朱衡类似的奏争仍旧屡行不断,起初"皆得请"。[⑤] 但是,在抵制万历二年(1574)慈圣皇太后发放帑银修建涿州娘娘庙[⑥]的事件上,却遭到反击,而提早结束自身的宦海生涯。事件的整个原委,于《明神宗实录》卷二四,载万历二年四月戊午条记载:

司礼监太冯保等传奉圣谕,圣母发银三千两与工部修建涿州娘娘

① 鹿善继,《认真草》,卷一,《金花始末·酌留金光呈堂》,收入王云五编,《丛书集成初编》,上海:商务印书馆,1936,第239册,页1。

② 万历九年(1581)户部尚书张学颜题称:"臣等仅按内库所掌金银粟帛茶蜡颜料皆为上供之需,而最大者为金花银,固国初所谓折粮银也。……岁以百万为额。自是以后,惟折放武俸之外,皆为御用矣。夫玉食万方,即岁用此数,固不为滥。"张学颜等,《万历会计录》,卷三〇,《内库供应》,收入《北京图书馆古籍珍本丛刊》53《史部·政书类》,北京:书目文献出版社,1988,页1016。

③ 参见《明史》,卷二二三,《朱衡传》。而于慎行,《荣禄大夫太子太保工部尚书镇山朱公衡行状》一文中亦言:"穆宗登极,晋公太子少保加一品秩,留经理漕河事宜。又阅岁,河渠大备,属大司空缺,乃召还掌部事。时朝廷清宴,兴造颇多所取办,少府常溢旧额,公奏本部储蓄缺乏,不足经费,请敕内监诸臣为国节约不得滥有取用。"收入焦竑编,《国朝献征录》,卷五〇,《工部一一·尚书·朱衡》,"中央"图书馆珍藏善本,学生书局,1984,页2118—2119。

④ 见上注所引于慎行一文,页2119。

⑤ 张廷玉,《明史》,卷二二三,《朱衡传》,页5866—5867。

⑥ 据诸史料记载,知此处的娘娘庙即是碧霞元君庙,时又称为圣母庙或玉女祠。

庙。工部执奏：前奉圣谕特发内帑修建胡良河及关外桥梁，济人盛心，臣等敢不奉扬？近复建庙谕，夫佛老二氏，圣门斥为异端，而假祸福以惑世，犹异端之邪说也。登极诏书内一款，万善广善二坛说戒僧人以戒法诱惑愚民，照旧禁革·中外传诵以为大圣人之作为。今之忽自背驰，此端一开，渐不可长，帝王养亲以喜，谕亲于道，伏乞皇上劝回成命，以光大孝。工科给事中吴文佳亦奏娘娘庙，不知所由起。切窃闻畿辅众庶奔走崇奉，风俗日非，犹望皇上禁止之令，反导之耶？传之天下后世，关系圣道非细，俱报闻。[①]

朱衡以佛、老二教为儒教所斥之异端，上位者不宜祀奉，恐有碍国体为由，劝诫皇帝当秉持登基时诏革邪教异端之初衷，制止娘娘庙之修建，以光"大孝"之名。虽然，朱衡的奏疏名为上呈皇帝，但此时万历只不过是位年仅十一岁，尚未真正行使帝权的年少皇帝，当非此事的主权者。因此，不难想象朱衡的这番驳斥，是冲着握有实权的主事者慈圣皇太后、张居正和宦官冯保等人而来。但如前述，张居正政权下的权力结构，犹如慈圣皇太后兴佛建寺的一座堡垒。所以，在面对朱衡的撞击时，张居正唯恐朱衡抵制到底而使慈圣皇太后难堪，便私下邀约朱衡，劝他："宫中建造亦累朝常典，若每事执奏，恐反难处。且近日上所欲为，某多从容挽回。此等兴作未甚有损，可少将顺也。"张居正要朱衡网开一面，别一味阻挠，反生困扰。这无异是主事者对朱衡的抵触行为感到不耐烦而下的一道通牒。但朱衡却回道："某与老先生事体不同，辅臣以调燮为事，机在挽回。部臣以守官为法，职在执奏。"[②]

事实上，张居正早对朱衡深表不满，当万历元年吏部尚书一职空缺，本由朝廷推荐三名人选递补。按顺位，首推左御史葛守礼，次为工部尚书朱衡，张瀚排名第三。但是，因"居正恶守礼戆，厌衡骄，故特拔瀚"。[③] 朱衡的性格"强直，遇事不挠，不为张居正所喜"。[④] 对张政权来

---

① 《明神宗实录》卷二四，载万历二年四月戊午条记载，页618。
② 于慎行，《荣禄大夫太子太保工部尚书镇山朱公衡行状》，页2120。
③ 张廷玉，《明史》，卷二二五，《张瀚传》，页5912。
④ 张廷玉，《明史》，卷二二三，《朱衡传》，页5867。

说，朱衡是个阻力，不免欲去之而后快。又恰遇涿州娘娘庙一事，正好给予张居正打击朱衡的好机会。所以，即使朱衡已如上述劝阻修建娘娘庙，但朝廷仍不加理会，“疏入亦遣中使营焉”。[①] 最后，迫使朱衡于同年五月请辞回乡。而朱衡请辞的关键，据于慎行，《谷山笔麈》，卷四，《相鉴》的记述：

> 万历甲戌（二年），有诏发帑金若干，桥涿之胡良渡，大司空朱公衡力争，又建玉女祠于涿，以内帑二千召司空修之，司空又争，内中滋不悦。江陵故荐南司空武林张公翰为太宰，司空以望当得，不能无怏怏，武林心害之。司空以甲戌六年满九载考，其前十日，林谏议之疏上矣。江陵使谓冯珰：“太后比有兴造，司空从旁格阻，司空门下多客，能挠内权。”冯珰主于中，司空遂罢。太后又尝为武清治第，费以数万。司空稽故事，请多裁抑，太后亦颇衔之。[②]

朱衡对涿州娘娘庙修建工程的劝阻，确实引起太后相当大的不满。又朱衡在届满九年的考课上，给事中林景旸劾之为：“司空外为强直中央，刚愎无人臣礼。”[③]加上张居正怨之已深，而朱衡门客多到足以干扰核心政权，致使张去之更急。最后，张居正借冯保之力予以周旋、打击，迫使朱衡走上辞退之路。

由涿州娘娘庙修建工程所引爆的这场政治斗争，不仅替张政权去除政治大敌，更替慈圣皇太后未来的兴寺大举披荆斩棘，在往后历任的几位工部

---

① 于慎行，《荣禄大夫太子太保工部尚书镇山朱公衡行状》，卷五〇，《工部一一·尚书·朱衡》，收入焦竑编，《国朝献征录》，页2120。谈迁，《国榷》，卷六九，载神宗万历二年四月戊戌：“慈圣皇太后帑三千金建州圣母庙，工部阻之，不听。”页4245。

② 于慎行，《谷山笔麈》，卷四，《相鉴》，收入《笔记小说大观》，台北：新兴书局，第40编第9册，1985，页47。

③ 于慎行，《荣禄大夫太子太保工部尚书镇山朱公衡行状》，页2121。

尚书，多属张之党羽。[①] 依此观之，朱衡的去职，更添宫廷崇佛之热。而太后兴寺建庙的浮费及其造成财政的负担，亦可从朱衡的抵制窥知一二。

再如表1所示，太后频频兴寺，居正处处迁就，而宫廷用度逐日剧增，已是不争之实。万历六年（1578），万历竟将太仓银库每年解入内承运库的金花银定额一百万两，提高到一百二十万两[②]，若以每年岁入四百万两计算，约占去总岁入的百分之三十强。于是户科都给事中石应岳上奏，希望皇上深思："上供岁多二十万之进，则边储少二十万之积，推之十年所少不知其几矣。臣愿思祖宗成宪之当遵，念国家生财之不易。"然而万历只是回复道："今宫中用度委与先年不同，额外之取，甚非得已。已戒谕内监加意撙节，务足余剩，待数年积储稍饶，即行停取如旧。"并未对宫廷用度的增加，提出适当的解释，但语及"戒谕内监加意撙节"一事，得见内监的滥取正是导致宫廷费用日趋膨胀的一大因素。举凡宫中的各项营建，宦官往往参与其事，随意加征材料、物料、颜料，并且从中攫取以饱私囊。而如此从事工程

---

① 于张居正执政期间，继朱衡之后的工部尚书，有郭朝宾、李幼滋、曾省吾三人，《明史》均未立传，但从分散于其他各传的相关记载，知道除了郭朝宾外，李、曾二人与张居正极其友好。如同书卷二一六《沈懋学传》中，载有："以工部尚书李幼滋与居正善……"页5698。又卷二一三，《张居正传》，言："居正度不起，荐……尚书徐学谟，曾省吾、张学颜，侍郎王篆等可大用。"页5650。而于卷二一九，《张四维传》里载明当居正逝后，"朝政稍变，言路亦发舒，诋居正时事。于是居正党大惧。王篆、曾省吾辈，厚结申时行以为助"。至于郭朝宾，据于慎行为其撰写的《资政大夫工部尚书黄涯郭公朝宾墓志铭》一文，得知郭是一位"浑朴，口踆踆不利辞，然深沉有器局，能任大事"的人，其廉直敦朴深受于慎行的敬爱（于慎行，《荣禄大夫太子太保工部尚书镇山朱公衡行状》，卷五〇，《工部一一・尚书・郭朝宾》，收入焦竑编，《国朝献征录》，页2121—2123）。于慎行虽然受到张居正的厚待，但对张仍敢直言以对（见《明史》，卷二一七，《于慎行传》，页5738）。可见于慎行在性情上与郭朝宾有相似之处。但不能因此断定郭就是张的仇敌，反倒是他因朴实稳重而不善言辞、不善攻击的温和作风才受到张的重用，而被张任为工部尚书的也说不定。

② 张廷玉，《明史》，卷七九，《食货三一・仓库》里详细记载宫廷挪用太仓银的情形，说到："英宗时，始设太仓库。……七年乃设户部太仓库，各省直派剩麦米、十库中棉系、绢布、塌课、关税，凡折银者，皆入太仓库。……专内贮银，故又谓之银库。弘治时，内府供应繁多，每收太仓银入内库。……嘉靖初，内府供应视弘治时，其后乃倍之。初，太仓库中库积银八有余万两，继收者贮之两庑，以便支发。而中库不动，遂以中库为老库，两庑为外库。及是时，老库所存者仅百十万两。二十二年特令金花、子粒银应送内库者，并送太仓备边用，然其后复入内库。三十七年令岁进内库银百万外，加预备钦取银，后又取没官银四十万两入内库。隆庆中，数取太仓银入内库，承运库中官至以空札下户部取之。廷臣疏谏，皆不听。又数取光禄太仆银，工部尚书朱衡极谏，不听。初世宗时，太仓所入二百万两有奇，至神宗万历六年，太仓岁入凡四百五十余万，而内库岁供金花银，又增买弁银二十万两以为常，后又加内操马刍料银七万余两。"页1927—1928。

贪污、舞弊之事，长期以来已成明代宦官集体营生的惯用手法。[①] 就此亦足以说明宦官信佛，除了基于个人信仰外，何以成群结队汲汲于佛寺庙宇的兴建，甚至积极推动或赞助皇室从事相关建设[②]，显然"从中谋利"确实是个诱因。表1得见在慈圣皇太后名义兴建的佛寺庙宇中，由宦官促成、参与的，比比皆是。

像万历二、三年普安寺的修建，便是由大批的宦官共同促成。据万历三年葛守礼撰，《普安寺重修碑记》载：

> 恭惟慈圣皇太后睿知天纵，默会斯道，崇敬佛教以祈庇佑，特于西城河漕区西地方修梵宇一区曰普安寺。自建国初，历至嘉靖年间有高僧宝藏禅师者，驻锡于内，讲演经诠，导人为善，因之重修者，则前总督东厂司礼太监龙山黄公，暨司礼太监李公，御马太监梁公辈也。……万历二年四月初十日奉承懿旨，发帑金，命今总督东厂司礼监掌监事太监双林冯公督委官匠……继又发帑金盖造藏经殿五间，两禅房二十间，于万历三年二月内兴工，至本年五月内落成。[③]

碑阴则载有各赞助者姓名（碑文磨损严重，模糊不清之字以□表之），全属宦官。碑记：

> □汉经厂掌□内官监等衙门太监等官　郑朝、张进、王忠、杨□（列于上层第一排），□□、□□、刘□、李□、郭义、谷进、高勋、□□、李□、张本（列于第二排），□□、刘□、□□、□用、徐伟、张成、陈进、李

---

① 万历四十三年（1615）工科给事中何士晋在《工部厂库须知叙》中，揭露宦官长期以来钻营于工事营造之利，而耗蠹国家太半的财力说："水衡之政效古冬官，计其岁入堇堇当司农度支之十三，而其出也，则官府诸需，自吉凶军宾嘉之大，以至器仗木值瓦墁儆之细，无一不于是焉。给乃费领于司空，觞滥于中官，中官之黠者，日夜与狙驓奸贾猾胥史相构而为市，是黠滑奸狙者，又日夜伺司空之属以尝焉，而夤缘以为利。……臣窃有进此者语云：圣人大宝曰位天子不私求财，自大工大礼比岁烦兴，而采山榷木、十辈之使棋布寓，笼天下之物力而归京师内藏之，所朽蠹不能当饱貂寺而肥釜蚕者之半。于是海内之财日诎，而正供益困，乃工薪成而故缓之以益蠹，礼薪成而故逾之以益耗。"何士晋，《工部厂库须知》，收入《玄览堂丛书续集》，"中央"图书馆辑印，台北：正中书局，1985。

② 明代宦官信佛及其积极营造佛寺之情，于拙稿，《明代中叶以前宦官、僧官与廷臣之连结关系》一文中有较详细的探讨（载《成功大学历史学报》，台南：成功大学历史系所，第22期，1996年12月，页284—305）。

③ 见葛守礼撰，《普安寺重修碑记》，《石拓汇编》，第57册，页21—22。

禄、李祥、完礼(列于第三排),□□、□□、□□、□进、田禄、何升、李□、程升、郭廷、李官(列于第四排,此以下各排字迹模糊,不易辨认)。御马监等衙门太监等官　周海、张禄、王喜、张大受、何忠(列于上层第一排),杨锐、张隆、李忠、张云、陈相、王竺、李旺、王名、姚定、李忠、马持、龚珧、杨舟、翁海、黄进、陈堂(列于第二排),齐□、徐朝、武其、赵得□、范江、王用、刘忠、刘□、容用、李友、吴□、张得、周廷、杜安、李兰、范玉(列于第三排),姜铎、解永、田清、田恩、杨□、□德、□钦、孔用、姬云、宗朝、国臣、张真、陈科、张本忠、焦科、刘进(列于第四排),□道、□佑、□□、□□、□永、林服、刘访、王时、刘盛、翟佑、秦儒、崔成、陈才、王景、刘经、□□(列于第五排),张□、□□、□□、张□、□□、□朝、李永、杨□安、白□□、李钦、岳大用、张□、吕升、王清、王□、再惠(列于第六排),□□、□□、□□、尚□、赵勒、李忠、张□、□□、□□、□栋、孙良、姜受、李良、王进礼、岳良、李时(列于第七排),□□、□□、□□、□□、□□、刘堂、高□、李□名、史道、常□、□佑、□□、杨□、李朝、王□、王道(列于第八排),□□、□□、□□、□□、□□、张洪、张文进、李□、□玉、□□、田□、□□、□□(列于第九排),林□、郭周、冯升、张祥、□□、□□、□□、□□、□□、□□、李□、□升、刘□(列于第十排,以下两排所列姓氏均模糊难辨,故不列)。

至于各寺庙的施工,也每由宦官督导、包办;如万历四年东岳庙的修建,据万历四年十一月八日刻,张居正撰,《敕修东岳庙记》之碑阴,载工程的督工为"慈宁宫牌子尚衣监太监署内府供用库事范江、内官监右监丞刘成、御马监右丞郭恩、内官监管理太监李龙、内官监右监丞常钺"等人。任用宦官监工,虽是秉承慈圣皇太后"勿以烦有司,乃捐膏沐资若干缗……命司礼太监冯保择内臣廉干者董其役"的美意。① 但实质上,皇太后不断地兴建寺庙,只是增多宦官贪污、舞弊与滥取的机会,逐次加重国库的负担罢了。

对于皇室费用的虚耗无度,张居正虽不能施与强力的遏阻手腕,但也并非一味坐视不管。他对神宗增索金花银一事,于万历七年(1579)三月,上

① 张居正,《敕修东岳庙记》,《石拓汇编》,第57册,页40。

疏谏言：查万历五年(1577)的收入所得，为四百三十五万九千余两，而六年所入，仅三百五十五万九千八百余两，少进八十余万两。但是，五年岁出为三百四十九万四千二百余两。而六年所出，竟达三百八十八万八千四百余两，比往年多用了四十万余两。如今一年所出反多于所入。如此，年复一年，以往的积蓄日渐消磨，新近收入日渐短绌。目前支持已觉费力，一旦四方遇有水旱之灾，疆场意外之变，怎能供应得起。天地生财，仅止于此。若欲巧夺名目，设法多取，亦不能增多。惟皇上"加意撙节"，自能自足。[①]

然而，皇室花费并未因此稍行节制。万历八年(1580)户部尚书张学颜便上《题停取帑银疏》[②]一文中："题为恪遵明旨，乞赐停取帑银，以光圣孝事。该司礼监太监冯保等，传奉圣谕，谕户部光禄寺。朕惟圣母圣节，例该赏赉各项，恭祝万寿无疆。……见今内库缺乏，姑着进十万两来，光禄寺进十万两来，钦此。"

万历对于张居正先前的告诫仍无动于衷、任意索取，原因呢？事实上，在上述张学颜的这段节录文中附注言："江陵当国，事事操切。独内用小浮，全不进言补拯，以事关圣母，不便立言，且冯保所不乐，故也。"清楚说出

---

① 张居正，《看详户部进呈揭帖疏》言："臣等看得国家财赋正供之数，总计一岁输之太仓银库者，不过四百三十余万两，而细至吏承纳班，僧道度牒等项，毫厘丝忽，皆在其中矣。……今查万历五年，岁入四百三十五万九千四百余两，而六年所入，仅三百五十五万九千八百余两，是比旧少进八十余万两矣。五年岁出，三百四十九万四千二百余两。而六年所出，乃至三百八十八万八千四百余两，是比旧多用四十万余矣。问之该部云：因各处奏留蠲免数多，及节年追赃人犯，财产已尽，无可完纳，故入数顿少。又两次奉旨取用，及凑补金花，拖欠银两，计三十余万两，皆额外之需，故出数反多也。夫古者，王制以岁终制国用，量入以为出，计三年所入，必积一年之余，而后可以待非常之数，无匮乏之虞。乃今一岁所出反多于所入如此，年复一年旧积者日渐消磨，新收者日渐短少。目前支持已觉费力，脱一旦有四方水旱之灾，疆场意外之变，何以给之？此皆事之不可知，而事之所必至者也。……天下之患，有不可胜讳者。此臣等所深忧也。夫天地生财，只有此数。设法巧取，不能增多。惟加意撙节，则其用自足。"（张居正，《张文忠公全集·奏疏八》，页135—136）。此疏据黄彰健校勘，《明神宗实录》（台北：历史语言研究所缩印本），卷八五所载，知于万历七年三月戊辰日呈上，页1792—1793。上疏的理由，依朱润东解释："万历七年，宫中的用度，又开始增加。本来宫中金花银，按年由户部送进一百万两，自六年起，已经增为一百二十万了，七年以后，神宗又开始需索。居正看到户部尚书张学颜感觉困难，便毅然地把责任负起。"朱润东著，《张居正大传》，收入《国民丛书》第一编(83)，上海书店，1930，页317。

② 张学颜，《张心斋奏议》（收入陈子龙等选编，《明经世文编》，北京：中华书局，1987），卷三六三，页3917—3918。

张居正理财的难为之处。接着，张学颜又提到："今银至十万，费之宫闱为甚易，敛之闾阎为甚难。皇上……奈何不轸念贫民，少节冗费乎。先圣母为皇上祈胤，遣戚臣恭祀名山，止给路费，恐其驰驿扰民。今此十万金者，皆民之膏脂也。若圣母念民艰当恤，必恻然不安于心，而岂忍于颁不继之赏耶！又查得往岁圣母寿节，并未取及帑银。今年十月二十二日，已进金花及买办银三十万，曾不数日，即称缺乏。"这席话，不仅道出皇室恣意挥霍的严重，还大胆言及太后，指出前些时候太后为皇上祈嗣，曾派遣皇亲前往各大名山祈嗣，并给予路费，惟恐驰驿之事扰民。① 但依张学颜所见，若太后真的体恤民疾，那么，向光禄寺索取的这十万金，全是老百姓的血汗钱，当于心不忍才对。

尽管如此，学颜的奏疏仍未见效，万历九年(1581)四月乙巳，神宗又下诏："自十四日始百官素服致斋三日，同圣母共发御前银一千两于朝天显灵宫修建祈禳，自十四日起至二十日止供，停刑禁屠。"②皇室如此接连不断地兴起无益于民事的宗教施舍，终于引起张居正的直言冒犯。就在朝天显灵宫修建祈禳诏谕后不久，即四月辛亥(十八)日，张居正便于文华殿奏称：如今大江南北、河南及畿辅等地，荒歉、风、旱之灾濒临，可预见未来国家的赋税收入，必大不如前。希望"皇上量入为出，加意撙节，如宫中一切用度及服御之类，可减者、减之，赏赉可裁者、裁之。至如施舍一节，尤当禁止，与其惠淄黄之流，以求福利，孰若宽蓄百姓，全活亿兆之命，其功德尤为大乎"。③

此次，张居正明确指出皇室平日浮费的项目，像服饰、赏赉等，并且大胆劝诫绝施舍一事：与其大笔大笔布施于佛、道之流，倒不如宽恤百姓，使无数

---

① 圣母遣戚臣为万历皇帝前往各名山祈嗣一事，据《明神宗实录》，卷一〇〇，载万历八年五月丁酉日："都察院山东抚按何起鸣、钱岱劾奏江西布政使吕鸣珂、浙江按察使李承式、严州知府杨守仁、淮安知府宋伯华、宁州知州陆宗龙违例驰驿，得旨清查，驿递明旨禁敕，何啻三令五申。昨圣母特遣皇亲为朕祈嗣，亦俱给与路费，不用一夫一马，为臣者乃不体朝廷德意，抗违明旨玩法殃民。本当重治，姑从宽处。……经过有司，驿递阿奉者，抚按官提问俱奏。"想想遣派之皇亲所到之处，官民若不加理会或周旋一番的话，恐怕很难。唯一能根治此弊者，便是停止派遣。张居正赞誉慈圣皇太后的大肆兴寺不扰官民，其实，这也是一种规避之辞，以掩饰兴寺对国力所造成的耗损罢了。页1992—1993。

② 《明神宗实录》，卷一一一，万历九年四月乙巳条记载，页2121—2122。

③ 参见张居正，《张文忠公全集》，《奏疏十·文华殿论奏》，页159—160。

的生灵存活，功德之大自不可计量。而提到施舍，便直接触犯慈圣皇太后，张居正这次算是直言且重，一改多年来对慈圣皇太后兴佛耗费所抱持的规避态度。[①] 奏议末了，还语重心长地提醒万历："今每岁金花银一百二十万两按季预进，随取随足，常称缺乏，有限之财安能当无穷之费乎？"万历纵有百般的不是滋味，但这次算是张居正对皇室力求节撙用度的最后叮咛。而张政权随同万历十年（1582）二月居正的逝世宣告落幕。

综观张居正近十年的执政，明朝中央财政确有显著好转的趋势[②]，居正在《文华殿论奏》（万历九年四月十八日）里也明白表示："近年以来，正赋不亏，府库充实，皆以考成法[③]行，征解如期之故。"户部尚书张学颜亦称赞张居正执政之成果，说："我皇上登极以来嘉纳，辅臣忠猷，修复祖宗实政。至于司农计务，申儆尤详。创立考成之规，酌定降罚之例，清积逋、阅边饷、减淫役、浚河漕、汰冗员、禁驰驿。迩命儒臣重辑《会典》，又命臣等通行天下清丈田粮，革豪右隐占，苏小户包赔，故吏皆奉法，民不加赋，正供所输，太仓有玖年之积，自国初至今未有积贮如是充裕者。"[④]但在皇室用度的节制上却未见显著的绩效。根据以上分析，知其处处迁就慈圣皇太后，甚或冯保的行事喜好，以致影响其对皇室用度的钳制效果。追根究底，实可咎因于张政权的形成，乃奠基在慈圣皇太后、冯保与张居正三人联结的政权结构上，始至于此。

---

① 神宗对于居正的指正回说："今宫中用度，皆从节省，赏赐亦照常例，无所增加。"按朱润东之意，这里神宗撇开禁止施舍一面，只谈服御赏赉这方面，居正也不追问，因为事关慈圣皇太后，实与神宗无涉。居正之所以直言施舍佛道之不当，是因为万历八、九年间，慈圣皇太后又在五台山建大宝塔寺（据本文表1显示此寺之建，始于万历七年），又施舍方面，还是不断进行，这才使居正按捺不住，急言直说（参见前揭朱润东著，《张居正大传》，页360—361）。

② 张居正于财政上的改革绩效，颇受多数学者的肯定，其相关论著可参见前引岩井茂树著，《张居正的财政课题与方法》一文中注（5）所举。

③ 关于考成法的详细内容，参见张居正，《张文忠公全集》，《奏疏三·请稽查章奏随事考成以修实政疏》，页40—41。日人小野和子于《东林党与张居正——以考成法为中心》一文曾据此疏阐明其内容及意旨（《明清时代的社会与文化》，京都：京都大学人文科学研究所，1981）而岩井茂树，《张居正的财政课题与方法》一文亦略述其要，并兼述小野和子一文论述考成法的重点要义。

④ 张学颜等撰，《万历会计录》所附户部尚书张学颜之序，收入《北京图书馆古籍珍本丛刊》53《史部·政书类》。

三、万历亲政后的政界纷争与慈圣皇太后的崇佛

(一) 祈嗣与佛、道势力的对立

万历十年张居正死后不久,司礼监太监冯保的跋扈势力也随之垮台。至此,万历初期的政权统治结构正式崩溃,万历帝则挣脱长久以来的桎梏,真正成为一位统揽大权的君主,展开他另一番的政界格局。

万历亲政后,在没有张居正逐事劝阻的情况下,不仅使宫廷用度大获解放,也让慈圣皇太后的亲佛热更如虎添翼般地肆意而行。如前述万历侍亲至孝,对圣母的奉佛每加支持赞助,除表1可见外,且依慈圣皇太后之意,分别于万历十二年(1584)至十四年(1586)刊刻完成《北藏万历本》、《续入藏经》,以及之后有名的赐藏名山大刹之活动。但如众所知,万历中叶以后,朝野因"东宫册封"(立储)问题长期陷入派阀纠葛的泥淖里。其实,在立储之前的皇嗣祈祷(祈嗣)阶段已伏下明末这场政治纷争的危机。

自万历六年神宗大婚之后,慈圣皇太后总为王皇后的不孕担心挂虑,常以祈嗣的理由兴建佛寺①,或如前文所述派遣亲信前往各名刹祈求。不仅太后求嗣,万历帝也求,只是所求各异,双方因此发生严重的对峙。即万历九年十月慈圣皇太后遣宦官尤用、张本前往五台山建祈嗣无遮会之前,万历已早太后一步派宦官前去武当山设祈皇嗣道场。载曰:

> 皇上遣内官于武当山为郑贵妃祈嗣,祈之道士也。圣母遣内官于五台,阴为王才人祈嗣,祈之和尚。各有崇信,各有祷求,内使窥伺帝

---

① 张居正,《敕建五台山大宝寺记》言:"昔阿育王,获佛舍利八万四千颗各建塔藏之,散布南洲。今五台灵鹫前塔,是其一也。我圣母慈圣宣文明肃皇太后,前欲创寺于此,为穆考荐福。今上祈储,以道远中止,遂于都城西,建慈寿寺以当之,居正业已奉敕为之记。故我圣母至诚精虔,不忘始愿。复遣尚衣监太监范江、李友辈,捐供奉余资,往事庄严,敕建大塔院寺。"

意，惧有不测，故以阿附为心，遂二心于圣母之命，不欲归并。[①]

由此观之，太后此次五台祈嗣法会，似为万历的武当之举所迫。据任五台祈嗣法会的主事者憨山德清禅师（1526—1623）的弟子福征所述[②]，知道两人所钟爱、所求与所信各异。万历为所爱的郑贵妃祈嗣于道士，太后则为王才人祈嗣于和尚。二人的对立，不仅造成宦官内部的猜疑和分裂[③]，还加深佛、道二教原本根深柢固的仇恨，继而引发震惊佛教人士的"德清禅师狱案"。

万历在祈嗣上与太后产生对峙的另一个理由，据福征表示，是基于："皇言有云举朝为和尚，我偏为道士遥结武当"的心情。这说明万历的武当崇道之举，是不满举朝上下倾心于佛教的狂热气息所致；也意味着他的偏爱道教多为意气使然。

论及万历对道教态度的改变，在《万历野获篇》卷二七，《释道·羽流不列清班》中谈到："今上己卯（七年）冬，龙虎山真人张国祥以觐朝入朝，缀班二品。上御门望见道冠羽衣，以为服饰不雅，不足以肃观瞻，即下圣谕：他是方外之人，焉用朝参，又无民社之寄，何须入觐，自今非奉召命不必来京。"不久之后，万历竟一改其严厉鄙弃的态度："己卯后数年，仍命张国祥三年一觐，言官争之不听，又至京师辄久留不去。盖中官辈诳上以祝延圣寿建醮为词。"看来，万历态度的转变，似乎与支持道教之宦官插手其中有关。但终究之由，沈德符亦无从得知。同书卷十三，《礼部·羽流恩荫之滥》中对道士张国祥受恩之滥，更是感到不解，即"国祥列黄秩黄冠衔名，不登仕版，

① 释福善记录，释福征述疏，《憨山老人年谱自叙实录》（收入《中华大藏经》，台北：修订中华大藏经会印行，1968，第2辑第88册），卷上，载万历九年辛巳日："予（憨山）三十六岁，建无遮会。妙（峰）师亦刺血书华严经，与予同愿欲建一圆满道场，名无遮会。妙师幕化钱粮毕集京中，请大德名僧五百众，其道场事宜具备就，适皇上有旨祈皇嗣，遣官于武当，圣母遣官五台，即于本寺。予以为沙门所作一切佛事，无非为祝厘，阴翊皇度。今祈皇嗣，乃为国之本也，莫大于此者。愿将所营造道场事宜，一切尽归并于求储一事，不可区区一己之名也。妙师意不解，上遣内使亦不解事，但以阿附为心，予大不然，乃力争忤之，竟行予议，然忤内使之名亦有闻。顷之，江南妖人作难，忌者欲借此中伤以破道场，然以为国求储之题目竟保全，始终无虞。"页36749。

② 释福善记录，释福征述疏，《憨山老人年谱自叙实录》，页36749。

③ 按释福征论及"内使窥伺帝……二心于圣母……"，可推知此时的万历帝已是完全的主权者，皇太后只不过是仰仗君权之人，所以在面对两人的纠葛时，多数的宦官势必与万历帝站在同一线上，以免发生不测。

且今上初年，以其异服不雅，不许入班朝参。今乃得此，而礼官亦不闻坚执，何耶？"又言："国祥即隆庆间革爵……今上初年，复其真人，近又叨恩至此。"且于"辛巳（九）年，上命修张真人府"。[①] 就时间推算，万历对道教态度的急转直上，是在万历七年至九年之间，恰与祈嗣时间重叠。故依此看来，祈嗣问题为其态度转变的重要关键，甚为明确可信。

关于上述慈圣皇太后和万历在祈嗣问题上衍生出的敌对势力，以表 3 简示如下。

表 3　祈嗣问题上的佛、道对峙

佛教五台山：慈善皇太后→王才人→宦官张本、尤用→妙峰、德清禅师
↕ 对立 ↕
道教武当山：万历帝———→郑贵妃→多数宦官———→道士。

这样的对立情势，发展到储议之争时，演变得更复杂、更具规模的派系纷争。双方的对立，显然导源于祈嗣对象的差异。然而，不可否认的是，长久以来宫廷佛、道势力的冲突与消长，更促使这场纷争越趋激烈。隆庆以来，宫廷的道教受到多方的打压，佛教却一反常态的越发炽盛。如此不平的发展态势，势必引来宫廷残余道教势力伺机而动的反击。而此次的祈嗣纷争，正是道教谋求重返宫廷的好时机。从上文中，我们可以察见神宗对道教的转变，在某方面颇受宦官的影响。实际上，佛、道二教能够渗入宫廷的每个角落，宦官是重要的传播媒介。因此，崇拜道教的宦官[②]，趁着祈嗣的争端以图重整道教的宫廷地位，而佛、道的纷争与冲突，显然已势在必行。

---

① 此事亦载于《明神宗实录》，卷一〇八，万历九年正月甲戌条，页 2079。

② 关于明代宦官信奉道教，王玉德先生解释："明代宦官崇拜真人丘处机。丘处机……死后葬北京白云观。白云观有丘处机像，白晰而无须眉，颇似太监形体。传丘处机为了炼内丹，养精气，割去了生殖器。他是正月十九日出生的，故阉人都以这天为吉日，纷纷到白云观散钱施斋，而京师的无赖之徒选定这天施行阉割术谯。"（见王玉德著，《第三性——中国太监大写真》，《明朝的宦官·宦官的迷信思想》，台北：新视野出版，1996，页 372。）明代宦官崇拜道教或丘处机，也可由刘若愚所言得到印证："正月……十九日，名曰燕九。是日也，兜城之西南有白云观者，云是胜国时丘真人成道处。此日僧道辐辏，凡圣溷杂，勋戚内臣凡好黄白之术者，咸游此访丹诀焉。"而其自叙，即同书卷二三，《累臣自叙略节》中自称："废儒业，读医书，习养生家言。"足证某些宦官颇习道家之养生术。

（二）立储争议与憨山德清（1546—1623）入狱

前述“德清禅师狱案”一案，起因虽肇端于德清涉及祈嗣和立储等政治问题。但就某方面而言，与太后过度崇佛，及佛、道二教长期以来的针锋相对不无相关。

福征曾剖析德清入狱的缘由说：

> 征生神宗朝，知所争皇储事最大。当憨山祖出世，所关皇储事独先，盖其功在首倡定储，诸公为图社稷神几，非依附建储末议，为启门户祸局者也。血书经无遮会为求储之始因也。

首先点明“皇储之争”是万历一朝最重大的事件。从上述得知憨山日后的罹难，乃根植于其涉足求储及定储等这些备受朝野争议的敏感问题，而求储无遮会的设立更是祸患之源。当万历九年十月，德清与妙峰原本筹划于五台山建立血书《华严经》圆满道场（无遮会）时，恰逢圣母派遣宦官尤用、张本等前来欲建祈嗣道场，德清便将筹备血书无遮会的一切事宜，归并为求储无遮会之用。[①] 这不仅令妙峰不解，也引起万历亲信的诋毁，谤其阿谀奉承。德清不以为然，大肆反击这些阉宦的不是。遂使德清“忤内使之名亦有闻。倾之，江南妖人作难，忌者即欲借此中伤以破道场。然以为国求储之题目竟保全，始终无虞”。[②] 可见德清举行求储无遮会一事，犹如捋虎须般惊心动魄。最后，求储无遮会虽得以安然落幕，却因此构怨于万历帝及其亲近阉宦等，使其日后的处境益趋险恶。

---

① 妙峰与德清的“书血经”活动，只不过是慈圣皇太后祈储的布局罢了。换言之，妙峰与德清的“书血经”有太半的因素是奉慈圣皇太后之意而行。若就释印光重修，《清凉山志》卷五，五《高僧懿行・妙峰大师》所载，当可略窥端倪：“明妙峰……往北京请藏经，于京师市中得遇憨山。及经事完毕，同至蒲州。次年（？）、同往五台，卜居于北台下龙门之妙德庵。越三年，各写华严经。憨山用泥金刺血和金写，其金纸，皆慈圣皇太后所赐。登则刺舌血和朱写，各以此报罔极恩。及经毕，登凝建无遮大会百二十日。事已妥，慈圣太后遣官来山祈皇储，遂以此功德通归祈储。”在此不免令人质疑何以慈圣皇太后要提供他们书血经的金纸，又何以说筹措血经无遮大会“事已妥”，慈圣皇太后便派人来山祈皇储呢？这些在在说明妙峰与德清此次书血经无遮会的举办，暗里实是为祈储一事而着手进行的。否则，不能如憨山与福征所言的，那么凑巧偏逢慈圣皇太后亦遣人入山祈储，而将一切筹备书血经无遮会之事宜全转为祈储之用。

② 有关德清与妙峰合力营建血书华严经无遮会一事的始末，参见福善记录，福征述疏，《憨山老人年谱自叙实录》，卷上，载于万历九年辛巳日的记事。

万历十年八月十一日皇太子(朱常洛,泰昌)生,距离万历九年十月五台山祈嗣无遮会整整十个月,符合十月怀胎之理。当然,这必将归功于五台山祈嗣无遮会的灵验,并大肆渲染皇太子乃佛祖应化所生,而主其事的大方、德清、妙峰等三位大师亦随之声名大噪。结果,引起道教武当山祈嗣派的敌视,加深双方的紧张。妙峰与德清迫于时局,为免盛名之累,不得已乃分别避居山西芦芽山和山东劳山。尤其是德清在万历十一年(1583)避居东海劳山时,特别匿名为"憨山"。① 福征在谈到德清走避山东劳山的原因时,他说:

> (征)知台山大名之故,以当日无遮道场太盛,为宫闱祈嗣,得嗣之名太著,忤内使之言,有闻于内,其事更大,其名更不可居,是以台山难返,他山难就,而远蹈东海,避迹牢山也。……牢山在莱州府即墨县海滨,亦名劳山。……此地最荒僻,乃不远千里舍故旧……若有不得已者,特以力争忤内使之名有闻,故知难而退,究之大难从此作。②

由此可知,忤逆皇帝的亲近内使,是德清退居劳山且埋下此后大难的根源。但据时人沈德符记述德清北来劳山是由于:

> 憨山大师,名德清。其行辈稍后紫柏,而相厚善。后以争名稍疏。紫柏名振东南,缙绅趋之如骛。憨自度不能胜,乃北游至山东莱州即墨县之大劳山。③

德清北游是否与紫柏争名有关,有待另文深入探讨。若察当时情势,九

---

① 有关皇太子的诞生至引发德清入狱的事件经纬,据《憨山老人年谱自叙实录》卷上,载万历十年壬午:"予(憨山)三十七岁。是年八月皇太子生。"福征附言道:"征计辛巳十月以祈皇嗣,故建无遮大道场于台山大塔院寺,圆满七昼夜功德。恰至明年壬午八月,而内宫王才人诞皇储泰昌矣。"但有关五台山祈储的时间,在释印光重修,《清凉山志》卷五,七《帝王崇建》却记载着:"是年(万历十年?)正月,上为祈国储,遣太监尤用、张本诣大塔院寺,修无遮斋七日。"然而同书卷三,五《高僧懿行・妙峰大师》亦言及:"祈储,过十月而皇储生,即泰昌也。此会已毕,登与憨山以大名之下,不可久居,同皆下山隐遁。憨山往牢山,登往芦芽山,结庵以居。"又《憨山老人年谱自叙实录》卷上,载万历十一年癸未:"予三十八岁,春正月水斋毕,然以台山虚声,谓大名之下,难以久居,遂蹈东海之上,始易号憨山。"

② 释福善记录,释福征述疏,《憨山老人年谱自叙实录》,卷上,载于万历十一年癸未条福征述疏,收入《中华大藏经》,第2辑第88册,页36751。

③ 沈德符,《万历野获编》,卷二七,《释道・憨山之谴》,页692。

年举行无遮会，十年皇太子出生，不久，德清再度入京，驻杖于京西中峰寺。[①] 然正如福征所言，因其五台祈嗣之名大噪，加上其驳斥内使的行为已引起内廷的激愤，德清此时来京无异自陷危城，自成道教求储派人人欲诛挞伐的对象。为此，避走山东劳山以脱困的说法较沈德符所言合理。但是，何以选择劳山作为藏身之地？虽然福征也提到"此地最为隐僻"，但仍不足以说明德清隐匿于此的真正动机。

当德清抵达劳山后的隔年即万历十二年(1584)，慈圣皇太后行赏五台祈嗣有功之主事者大方、妙峰和德清三人，唯独德清诏求不到，于是派遣宦官张本等赍持三千金到劳山欲赏予德清助其修建庵址。德清虽然辞谢，但恰遇"今山东岁凶，何不广圣慈于饥民乎。乃令僧领来，使遍散各府之僧道"。[②] 查山东水旱之灾，据八月壬子日山东抚按李辅等上奏："以登莱二府水旱相仍，请蠲二府拖欠存留麦米一十七万四百余石，草钞银四千二百余两并留香税杂钱一千九百四十六万五千余文备赈。从之。"[③]知道登州、莱州二府确实发生饥旱，但德清自行倡议以赏金济饥之用，反成日后被提鞫的罪名。[④]

又同年，慈圣皇太后发愿辑未入藏经典的续藏刊刻事业，辑自《华严悬谈会玄记》至《第一希有大功德经》，计 410 卷，从"巨"字到"史"字共 41 函[⑤]。完成后，憨山自叙："万历十四年(1586)丙戌……皇上敕颁十五藏散施天下名山，首以四部置四边境，东海牢山、南海普陀、西蜀峨眉、北蜀芦芽。"四部的颁赐，就有两部与五台祈嗣之功劳者有关。因此憨山表示："时圣母以台山因缘，且数诏，予不至，赐亦不受，乃以藏经一部首送东海。"福

---

① 释福善记录，释福征述疏，《憨山老人年谱自叙实录》，卷上，载："万历十年壬午，予三十七岁。是年八月，皇太子生，予复之京西中峰寺作重刻中峰广录序，结冬水斋于石室。"页 36750。

② 释福善记录，释福征述疏，《憨山老人年谱自叙实录》，卷上，载于万历十二年甲申，页 36751—36752。

③ 黄彰健校勘，《明神宗实录》，卷一五二，万历十二年八月壬子条，页 2818。

④ 释福善记录，释福征述疏，《憨山老人年谱自叙实录》，憨山说："后予被难，下镇抚鞫予数用内帑金，予对以请查内库支籍。"页 36752。

⑤ 万历十二年十一月二十日万历帝《御制续入藏经序》："绪入藏经四十一函。起华严悬谈会玄记，至第一希有大功德经，计四百一十卷。此我圣母慈圣宣文明肃皇太后所命刻也。"序末并附载《大明续人藏诸集》目录。见《大明三藏圣教北藏目录》，卷四，收入高楠顺次郎等编，《昭和法宝总目录》，日本：大藏出版株式会社，1934，页 298。

征则进一步阐明："征观天下名山多矣。仅颁十五藏，首颁四边境四部，边境中又首颁东海牢山，因憨祖创居之故，妙峰师初香普陀，后去五台居芦芽，非大名山而得首颁新藏者。"但是这部敕藏送至本山，却"无可安顿，蒙抚台行所在有司供之"。最后承蒙慈圣皇太后厚意，命各宫眷属出资修寺，以便供奉这部无处安置的敕藏，并命寺名为"海印寺"。对于憨山所受的礼遇，福征很明确地指出是出自太后个人感念其祈嗣之劳，他说："虽皇上之敕，实圣母之意惓惓在五台山祈嗣之功也。"[①]

而万历十七年（1589）十月憨山至北京为南京大报恩寺乞藏一部，憨山亦言"上即命送之赍行"，然福征再次强调："此谱所云，上即命送，复命具奏，并称圣母，非关皇上。"所以藏经的颁赐，实是圣母之意，与皇上无关，而圣母与憨山的这层关系，也直接引发憨山未来的牢狱之灾。

在憨山自叙万历十七年为南京大慈恩寺乞藏、送藏、复命具奏圣母的过程里，也道出自己为筹足修缮大慈恩寺的庞大款项，才先后滞留于五台山和东海劳山以待时机的职志。他说："初予以重修本寺（大慈恩寺）志，居台山，事已有机，但以动费数十万计，未易言，故待时于海上。"而此次奉命送藏回南京大慈恩寺，他认为："至是机将熟，乃借送大藏因缘回南都，具将本寺始末回复命圣母，且云工大费巨难举，愿乞圣母日减膳馐百两，积之三年事可举，十年工可成。"[②]憨山自知修鳝大慈恩寺是件浩大工程，所需经费非一促可成，乃恳求皇太后若能每日节省膳食费百两，三年便可得十余万两。如此一来，不禁要问慈宁宫每日的膳食预算到底有多少？憨山的要求是否合理，是否又将横生枝节、惹来是非呢？

据清初孙承泽表示，明历代的宫廷膳食费，以神宗朝的宫膳最为丰富，为列朝所无。[③] 又据刘燕远编辑，《明代宫廷示集汇编》，第 5 册，《慈宁宫膳》（北京全国图书馆文献微缩复制中心，1990）的记载，得知慈宁宫的膳食费高居各宫第一，其每日的膳食材料和费用，如表 4 所示。

---

① 释福善记录，释福征述疏，《憨山老人年谱自叙实录》，卷上，页 36752—36753。

② 同上书，页 36755。

③ 孙承泽，《春明梦余录》，卷二七，《光禄寺》，北京：北京古籍出版社，1992，页 425。

表 4 万历年间慈宁宫每日膳食材料及其费用

普通膳食材料		特殊膳食材料(仅本宫平日的上供品)	
项 目	数(重) 量	项 目	数(重) 量
猪肉	102 斤 8 两	猪	(月)20 头 =120 斤
羊肉羊肚等共折猪肉	49 斤	羊	(月)20 匹 =600 斤
鹅	20 只	酱菜瓜、黄瓜、茄子、八宝瓜	(月)100 个
鹑	20 个	酱	(月)200 斤
鸽子	10 个	酒豆豉、湿豆全豉、干豆豉	(月)130 斤
驴肉	10 斤	酱油	(月) 60 瓶
熏肉	5 斤	以上每三日进一回	
猪肉(肚?)	4 个	八宝菜(月) 3 箱 5	
鸡子	20 个	芝麻	6 升
面	296 斤	榛仁	(月)12 两
香油	46 斤	松仁	(月)12 两
白糖	38 斤	桃核	(月)12 两
黑糖	6 斤	烘青豆	(月) 6 合
(?)子	60 斤	芽菜	(月) 9 两
面筋	23 个	栗子	(月)12 两
豆腐	10 个	瓜仁	(月)12 两
香蕈	2 斤 8 两	以上每十日进一回	
麻菇	2 斤 8 两	酱油	(月) 1 壶
木耳	2 斤	香油	(月)60 斤
芦笋	3 斤	酱	(月)60 斤
石花菜	1 斤	花椒	(月)2 斤
黄花菜	1 斤	茶	(月)30 斤
大茴香	4 两	以上每月进一回	
盐笋	4 斤		
水笋	13 斤		
小茴香	4 两		
花椒	2 两		
胡椒	6 两 5 钱		
核桃	30 斤		
红枣	30 斤		
榛仁	3 斤 8 两		
松仁	10 两		
芝麻	2 斗 6 升		

续 表

普通膳食材料		特殊膳食材料(仅本宫平日的上供品)	
项 目	数(重) 量	项 目	数(重) 量
赤豆	1 斗 2 升		
青绿豆	1 斗 4 升		
土硷	20 斤		
豆菜	4 斤		
葡萄	6 斤		
蜂蜜	2 斤		
甜梅	6 两		
柿饼	6 两		
山黄米	4 升		
醋	2 瓶		
膳食费(总计)		膳食费(总计)	
日:银 26 两 6 钱 7 分 8 厘 3 毫 4 分 3 忽 7 微		日:银 66 两 2 钱 6 分 8 厘 8 毫 3 分 2 忽 5 微	
月:银 773 两 2 钱 7 分 1 厘 9 毫 6 分 7 忽 2 微		月:银 839 两 9 钱 4 分 7 厘 1 毫 7 分 6 忽 2 微	

据表 4 得知慈宁宫每日的膳食费(包括上供品在内),平均为 92 两 9 钱 4 分 7 厘 1 毫 7 分 6 忽 2 微,较之崇祯时期皇帝膳每日 36 两高出近三倍弱,而较之懿周皇后每日膳费 11 两 5 钱高出八倍强[①],慈宁宫膳食之丰可想而知。虽然如此,每日所费仍达不到憨山要求慈圣皇太后每日节省膳食费一百两的标准。由此看来,憨山的请求实属不情之请,除非慈宁宫每日不吃不喝。当然这不是憨山的本意,但所求确属一笔不易筹措的庞大资金,也平添日后罹难的罪责。

事隔几年,适值万历二十二年(1594)十月万寿圣节,憨山入京祝贺。之后,留滞京师,且被邀请入慈寿寺说戒。憨山知悉"圣母所储已厚",乃请太后捐俸己资以备兴修南京大慈恩寺。但适逢日兵攻陷朝鲜,一时东北危急[②],太

① 孙承泽,《春明梦余录》,卷二七,《光禄寺》,北京:北京古籍出版社,1992,页 425。

② 日兵犯朝鲜一事,载于《明神宗实录》,卷二七八,万历二十二年丁卯记载,页 5145—5146。

后便暂缓憨山之请。[1] 然而憨山留京这段期间，皇太后待之甚厚，于同年十二月八日命宫官陈儒赐予毗庐帽、织锦、紫茄黎、志公鞋，及以大羊绒制成的内衣等。此时，江南名僧达观禅师亦北来住于涿州石经山，太后得知后，亦遣内侍致斋供，并赐紫伽黎。[2] 可见慈圣皇太后对明末高僧的仰赖与支持。赐衣当日，圣母本欲延请憨山入宫，面请法名。憨山自知此非皇上本意，依"僧侣不得入宫"之祖制，予以婉拒。[3] 当然太后亦知轻重，改命内侍呈上憨山的画像及其所命取的法名。不仅悬挂画像于内殿，还令皇上侍立拜受法名。此次，福征说："上事圣母至孝，此日未免色动。"[4]太后真的触怒了神宗，不仅造成他对皇太后等人崇佛无度的厌烦，还加深他对德清憨山的憎恶。就在万历二十三年(1595)二月憨山自京师返回东海劳山的途中将其逮捕。而憨山自叙其被捕缘由说：

万历三(二之误?)十三年乙未，于五十岁。春二月，予从京师回海上，即罹难。初为钦颁藏经，遣内使回送之。先是，上素恶内使以佛事请用太烦，其一。东海时，内廷偶以他故触圣怒，将及圣母，左右大臣危之。适内权贵有忌送经使者，欲处之。因乘之发难，遂假前方士流言，令东厂役扮道士击登闻鼓以进。上览之，大怒，下逮，以有送经因缘，故

① 释福善记录，释福征述疏，《憨山老人年谱自叙实录》(收入《中华大藏经》，第2辑第88册)，卷上，载万历二十二年甲午，"予四十九岁。……冬十月入贺圣节，至京留过岁，请说戒于慈寿寺。时予以修本寺因缘，知圣母储已厚，乃请举事。时上以倭犯朝鲜方议往讨，姑徐之，乃寝。"慈圣皇太后暂缓捐储一事，憨山虽然指明是皇帝之意，但根据前面福征几次强调实与皇帝无关之情看来，这次的延办当与慈圣皇太后有鉴于时局之困，不宜献金，以免引起不必要的轩然大波之考量有关。

② 据释德清，《涿州石经山雷音窟舍利记略》载万历二十年十月五日，达观可禅师自五台来京，送龙子归潭柘寺。圣母慈圣皇太后闻之，便遣近臣陈儒、赵斌等送斋供资。录自《日下旧闻考》，卷一三一，《京畿·房山县二》，页2117。

③ 有关慈圣皇太后赐衣予憨山、达观及其他各事等，乃参见释福善记录，释福征述疏，《憨山老人年谱自叙实录》，卷上，万历二十二年甲午条所载，而当中提到僧不得入宫的祖制，其原因见《明太祖实录》，卷五二，详载洪武三年五月乙未条记载："(前略)上以元末之君不能严宫闱之政，至宫嫔女谒私通外臣而纳其贿赂，或施金帛于僧道，或番僧人宫中，摄持受戒。而大臣命妇亦往来禁掖，淫渎亵乱，礼法荡然，以至于亡，遂深戒前代失着为令典，俾世守之。皇后之尊止得治宫中嫔妇之事，即宫门之外毫发事不预焉。……群臣命妇于庆节朔望朝见中宫而止。……至于外臣请谒，寺观烧香、禳告星斗之类其禁尤严。"此"宫禁"便成明代宫廷妇女必须严加恪守的祖训，即使是慈圣皇太后也不得逾越尺度。

④ 释福善记录，释福征述疏，《憨山老人年谱自叙实录》，见载万历二十二年甲午条下福征述疏，页36757—36758。

并及之。……及至京，奉旨下镇抚司打问，时执者先受风旨，欲禁招追问圣母所出诸名山施资，则不下数十万计。苦刑拷打之下，予曰：……请上查内支籍。及查，前代赈之外，果无稽。上意遂解，由是母子如初。及拟蒙圣恩矜察，坐以私创寺院，遣戍雷州，于是年三月下狱。……冬十月发遣南行。

据以上憨山的自述，可归结其遇难的四大原因，如表5所示。

表5 憨山自叙入狱原因归纳表

一、神宗厌恶宦官平日为佛事请用过于频繁。
二、宦官内部佛、道势力的倾轧。憨山自称在劳山之时，宫内曾因突发事故触怒了神宗，且将波及圣母，左右人臣大感惶恐。但是何事故？憨山并未言明。只知碰巧又遇上内宫权贵中有憎恶送经使者的，欲借故处置他们。于是，趁机发难，假借方士流言，并令东厂衙役假扮道士击鼓申诉于殿上，皇上一览呈诉，立即下令逮捕送经使，并涉及憨山。这里足显宦官内部着实存在着佛、道两派的敌对势力。憨山自祈储时抵触拥护道教的内侍以来，已成对方欲加痛宰的主要对象，其入狱受此对峙关系之影响自是匪浅。
三、收受慈圣皇太后的献金。前述憨山曾私自建议把皇太后遣人送来的三千金用之于赈莱、登二州之灾。又二十二年入京请求皇太后捐献修复大慈恩寺的这笔庞大额款亦足令神宗怀疑憨山行事的动机。
四、私创寺院。即由皇太后等宫人合资赞助憨山创立牢山海山寺，因其创建并无皇上意旨，视同私创，被判放逐广东雷州。至此，足以证实皇太后对憨山的种种礼遇，确如福征历历指陈的实与皇上无关，多为太后个人之意。

此外，《明神宗实录》卷二八五，亦载万历二十三年（1595）五月丁酉：

有僧清与其徒大林大义游行至即墨劳山，得旧观音庵址建寺居之，名曰海印。清初与内监张本善，本奉太后懿旨赍藏经分散名山，而寺无主名。本遽以诈旨论死，德清谪戍，大林等杖惩，报可。[1]

所载与憨山自叙被认定私创海印寺之情由大致符合。海印寺为宦官张本矫诈皇帝懿旨，敕赐寺额"海印"，此乃欺君大罪，若非太后的应诺，恐怕张本与德清的情谊再深亦不敢如此妄为。但事关太后颜面，只好牺牲太后

① 《明神宗实录》，卷二八五，万历二十三年（1595）五月丁酉条记载，页5292。

的心腹张本，把德清这股影响宫廷佛教颇大的势力驱至南方。如此一来，恰好替敌对的道教派人士削弱佛教与其在宫廷的竞争势力。

至于两教相争促使憨山入狱一事，于《万历野获编·憨山之谴》里亦有细说。首先，谈到憨山在劳山一带的声势说：

> 憨山……北游至山东莱州即墨县之大劳山，有一废兰若，因葺而居之。道俗皈依，名其地曰海印。渐成大丛林，大珰辈慕之，争往顶礼。时慈圣太后宫近幸张本者尤尊信，言之太后，内出全藏经赐之。时分赐者不止劳山一处，张本遽填海印寺给与，一时缁素具艳妒之。①

憨山在劳山的声势不减其前，仍与宫中权贵密切往来，有众多颇具权势的有名宦官争相访求，尤以太后宠信的宦官张本最为推崇，不仅劝请皇太后赐经藏予劳山，还替憨山建盖海印寺，一时之间引起僧俗侧目。故同书又载：

> 适即墨有无赖羽人耿义兰者，诡云其地曾为道院故址。今宜复归黄冠，其意不过索金帛耳，憨既不酬，且诟辱之。义兰忿甚，遂入奏于朝，又捏造道宫故名，自称道童。上大怒，命缇骑逮德清至京治之，拷掠无算，尽夷其居室，憨系狱良久，后始谪发粤中充戍，而张本者至以诈传懿旨论死。盖主上素信竺乾，但事涉宫闱，必震怒不解，加等大创，此乙未事也。②

值此，沈德符视憨山被捕，乃起因于道、佛人士互争庙产。在不得解决的情况下，道人耿义兰竟自陈皇上，致令万历得知张本诈传懿旨为憨山私创海印寺，因事涉皇太后，大感震怒，论斩张本外，还将憨山驱逐至偏远的岭南地区。

尽管如此，道人耿义兰若纯是为了庙产而与憨山发生争执的话，在没有任何强而有力的背景下，他应该透过地方官府的力量寻求解决，才是合理的因应之道。可是却不如此，竟敢冒然申诉于朝廷，此一大胆作风不禁令人怀疑。因此，若耿义兰是憨山所指的那位由内宦权贵们所命令冒充道士以指

---

① 沈德符，《万历野获编》，卷二七，《释道·憨山之谴》，页692。

② 同上。

控憨山的东厂役人的话，则其大胆的作风才能获得较合理又正确的解释。

憨山的入狱，本文亦一再提及与其祈嗣时掀起宦官中佛、道两势力的对立有关。此次耿义兰受宫内权贵的指派兴事于劳山，更增加前述看法的可靠性。又据了解，劳山自古以来，被视为神仙住所，为道教修真圣地，道观林立，是道教的盘踞地。所以，沈德符才说在劳山所听到的，多为“神仙典故，而释氏无闻焉”。[①] 前文也述及明朝宫内宦官有极崇信道教真人丘处机者，丘处机乃山东登州栖霞人[②]，由此看来，山东登、莱二州是道教发展的重镇，憨山的介入，无疑对其发展势力造成威胁。故道教人士或是拥护道教的宦官集团势必运用当地道教的优势以钳制憨山的发展。

对于憨山入狱的原委，已如上述。为使本案发生的前后经纬更加清楚且全盘地呈现，于此欲多举福征较为翔实的记述。福征叙述：万历二十三年(1595)，皇太子年已十四，尚未立储而引起朝廷激烈的议论。当时慈圣皇太后意主王才人所生之泰昌朱常洛(后之熹宗)，神宗则意在郑贵妃所生之福王朱常洵，而内侍多揣上意，十之八九投向郑贵妃一方，外朝权贵亦多附和。只有少数几位，如张洪阳、王家屏、邹元标、高攀龙等居间调解，主张泰昌王朱常洛、福王朱常洵、瑞王朱常浩等三王并立，企图调解其纷争。如是党派纷争、风雨飘摇之际，有识之士便意识到五台山祈嗣所潜藏的危机；认为慈圣皇太后为保皇嗣，竟让出家人干预国祚大事之不当，也因此很为憨山担忧。当初祈嗣，一在武当山，一在五台山，圣母依五台，皇上尊武当。一时内外纷纷探视皇上之喜怒，于是有人命东厂役人假扮道士，借故倾轧憨山，以铲除势力。未料此事竟成燎原之火，一发不可收拾，致使宫廷纠纷也形同水火。而福征指出整个事件从头至尾始终未波及劳山道士，唯有道士安然无恙一事，足证明道教意图攻击佛教的真实不虚。

福征又说：憨山当初因五台山祈嗣得嗣的关系，名噪内廷，也因此酿成灾难。后来，虽埋名隐居劳山近半年，危机本可解除，但为筹储大报恩寺的

---

① 沈德符，《万历野获编》，卷二七，《释道 · 憨山之谴》，页692。又严有禧修，《莱州府志》(收入《中国地方志集成 · 山东府县志辑》，上海：上海书店，1993)，卷一，《山川 · 即墨县》载：“劳山，县东南六十里，滨海。……寰宇记，秦始皇登劳山望蓬莱是也。其上有……聚仙台、黄石宫、下清宫、上清宫、聚仙宫，太清宫上宫、仙人桥、张仙塔，僧帽石诸圣。”

② 宋濂，《元史》，卷二〇二，《释老传》，北京：中华书局，1997，页4524。

修缮费，徘徊于北京、劳山之间又近三年。适逢建储争议大肆纷扰，终为此一大是非波及牵连。况且当日恳请圣母日减膳食费百两之请，也于此时遭致内官挑衅，多添一桩罪状。又中外朝野趁机落井下石，借故"母后不得干预政治"之由兴构是非，危及慈圣皇太后。最后，则以海印寺命名虽请自太后，但未经皇上圣意认可，罪憨山私创寺院，逮捕入狱。憨山遇难，却因此化解慈圣皇太后的危机。反过来说，为化解慈圣皇太后的危机，不得不牺牲憨山和宦官张本，这正是人事斗争下屡见不鲜的惯用手法。

透过福征的指述，相信对于憨山入狱，有较全盘性的了解。而综观福征所言，可归纳憨山入狱的五大因素，如表 6 所示。

表 6　福征叙述憨山入狱原因归纳表

一、因"立储—东宫册立"问题扰攘未解，故将任事五台祈嗣大会的憨山视为罪魁祸首①。
二、倾向于神宗一方的宦官权贵们，把从祈嗣问题上衍生的佛道对立引进牢山的佛、道纠纷里，借机打击憨山。
三、憨山为筹大报恩寺的重修经费，劝请慈圣皇太后缩食捐献一事，更添自己的不利。
四、依祖制"母后不得干预政治"，但母后为国祚一事，竟私引和尚参与其事，更引起好事者的惹是生非。
五、劳山海印寺的命名非取意于皇上，故罪私创。

因此，若相较憨山、沈德符与福征所叙，则福征提出的因素，更关键且全面。

（三）妖书事件与紫柏达观（1543—1603）之死

立储之争，至万历三十一年（1603）"妖书事件"的发生，则愈形激烈。所谓"妖书事件"，乃指基于郑贵妃意图策动废嫡以册立福王为皇太子之阴谋论所编撰而成的书刊，分别刊行于万历二十六年（戊戌，1598）和三十一

① 从福征的叙述中，可约略窥知"立储"各派系的组成情势如下：

Ⅰ立长派：五台山祈嗣派→慈圣皇太后→王才人→泰昌朱常洛→少数宦官→佛教憨山。

Ⅱ立贵派：武当山祈嗣派→神宗→郑贵妃→福王朱常洵→大多数的内外朝人士→道士。

Ⅲ调和派：主张泰昌王朱常洛、福王朱常洵、瑞王朱常浩等三王并立→张洪阳、王家屏、邹元标、高攀龙等少数几位。

年(癸卯,1603),遂使诸党派纷纷借此相互攻讦,造成众多无辜者牺牲的重大事件,如达观之死便是其中一案。

立储一事,自万历十三年(1585)给事中姜应麟上呈抗议未册立皇太子疏以来[①],年年皆有朝臣疏请册立皇太子。二十一年(1593)王锡爵的三王并封论,引起各界的争议。同年,吕坤亦呈《计安皇嗣疏》,引来皇帝的不满。二十五年(1597),吕坤则以《忧危疏》一文陈述天下安危,但未触及皇太子册立之事。然而,万历二十六年,吏科给事中戴士衡却借用《忧危疏》之名,起草《闺鉴图说跋》[②];别名《忧危竑议》,明称吕某假托编纂《闺范图说》以包藏祸心。[③] 戴士衡指出吕坤的《闺范图说》首编记载汉代明德马后从宫妃进封皇后之事,意指若将来福王册立为皇太子,郑贵妃自然也能够晋封为皇后。又声称万历二十三年贵妃重刊《闺范图说》一事便是废嫡阴谋的明证,而时下名流,如张养蒙、刘道亨、魏允贞、郑承恩、郑光祚、洪其道、程绍、白所知、薛亨等即是吕坤的共谋者。因此,称载明这些阴谋论的书为妖书,或称戊戌妖书(万历二十六年为戊戌年)。一时朝野上下喧腾,人心惊骇,惶恐不已。

随即,郑贵妃兄郑国泰与其亲伯郑承恩便在万历二十六年五月十五日上奏辩解吕坤、郑贵妃和自己的冤屈,废嫡之说全属虚构,并指明《闺鉴图说跋》确为给事中戴士衡所主笔,乃因其与吕坤交恶所生。还指陈远在江南的全椒知县樊玉衡竟敢参与其事,且于疏文中"直指皇上为不慈,皇长子不孝,皇贵妃为不智,嗟嗟!是何漫无忌惮,辄敢出此诽谤之言,一至于是。夫玉衡特远臣耳,胡为构此大逆之言,意必为士衡之党,有大奸大权以指使于其间者,此事满朝尽知……不敢为皇上言之耳"。郑国泰等人的上奏,获得神宗的谅解,回道:"戴士衡这厮每以私恨之仇,结党造书,妄指宫进禁,

---

① 沈德符,《万历野获编补遗》,卷三,《癸卯妖书》写着:"东宫未建,自乙酉(十三年)姜给事应麟、孙比部如法、沈吏部璟三君抗疏后,无岁不以建储为请。"页 877。

② 《闺鉴图书跋》一文,乃伪托燕山朱东吉之名执笔以成。全文揭载于《万历野获编补遗》,卷三,《刑部·闺鉴图书跋》,页 876。及刘若愚,《酌中志》,卷一,《忧危竑议前纪》,页 4—5。

③ 《闺范图说》为吕坤刊行于万历十八年(1590)十月戊子日,太监陈矩购于坊间后进览。神宗赠一部与郑贵妃,二十三年(1595)七月十五日其兄郑国泰、伯郑承恩从贵妃之意,附增《大明皇贵妃郑重刊闺范序》予以重刊,序文之全文详见刘若愚,《酌中志》,卷一,《忧危竑议前纪》,页 3—4;及沈德符,《万历野获编补遗》,卷三,《刑部·重刊闺范序》,页 874。

干挠大典，惑世诬人，好生可恶！此事朕已洞知，不必深辨。钦此。”[①]之后，郑承恩更于同年仲夏刊刻《辨冤续言》，以表明郑贵妃、吕坤和自己的清白。接着，神宗突然下旨：“闺范是朕付与贵妃所看，于是臣下缄口，不敢复为戴樊陈冤。”[②]可见其中不免窝藏人事斗争的某种阴谋与勾当。

前面郑承恩曾述及戴士衡等人所为之妖书，其背后必有大奸大权者主使其间，若根据《万历野获编补遗》卷三，《刑部·重刊闺范序》所言：“图说第一段，今已删去不存，不知何故。戴给事既参吕司寇矣，承恩辨疏即以跋语为出于给事之笔，此仇口往复之常，亦无足讶。惟是樊知县疏，承恩以为远臣不宜构此大逆，必士衡之党大奸大权主使之，则明指张新建（位）矣。”同记载又推论说：“盖士衡曾为新建知县，故直坐张主使，而御史赵之翰一疏又附会戚畹（指郑承恩）谓新建实造此谋，而同谋者则刘楚先、刘应秋、徐作、万建崑等诸人。”张新建为妖书首倡者，神宗便按郑承恩疏的建议，革其“冠带为民”。

从上述戊戌妖书的纷争看来，虽各派名为皇太子册立问题而起争端，但实质上，不外是为了党派之间长久以来纠葛不清的仇恨在惹是非。因此，前揭《刑部·戊戌谤书》也提到：

> 其时有为图说跋者，又专攻吕司寇，其言深，文且杂，引在事知名大臣数人以实之。于是诸与张新建相左者，遂指及之。前二年，吕与秀水沈继山争为少宰，俱不得，而沈独见逐。沈与新建素厚，吕遂疑新建为沈报复矣。吕先有疏，其朱语为直陈天下安危，而疏尾云，敬上忧危之疏，以故跋语之前又标名云忧危竑议以讥切之。……至若吕刻书之有成心与否，张相于士衡疏果预闻与否，则冥冥中有鬼神祭之，两家聚讼正如妇女勃豀，俱不足凭也。[③]

据此，更能证明党争是《闺鉴图说跋》即戊戌妖书产生的肇事之实。记载上说戊戌妖书发生前两年，吕坤与沈继山互争少宰一职，结果双方均未得任。

---

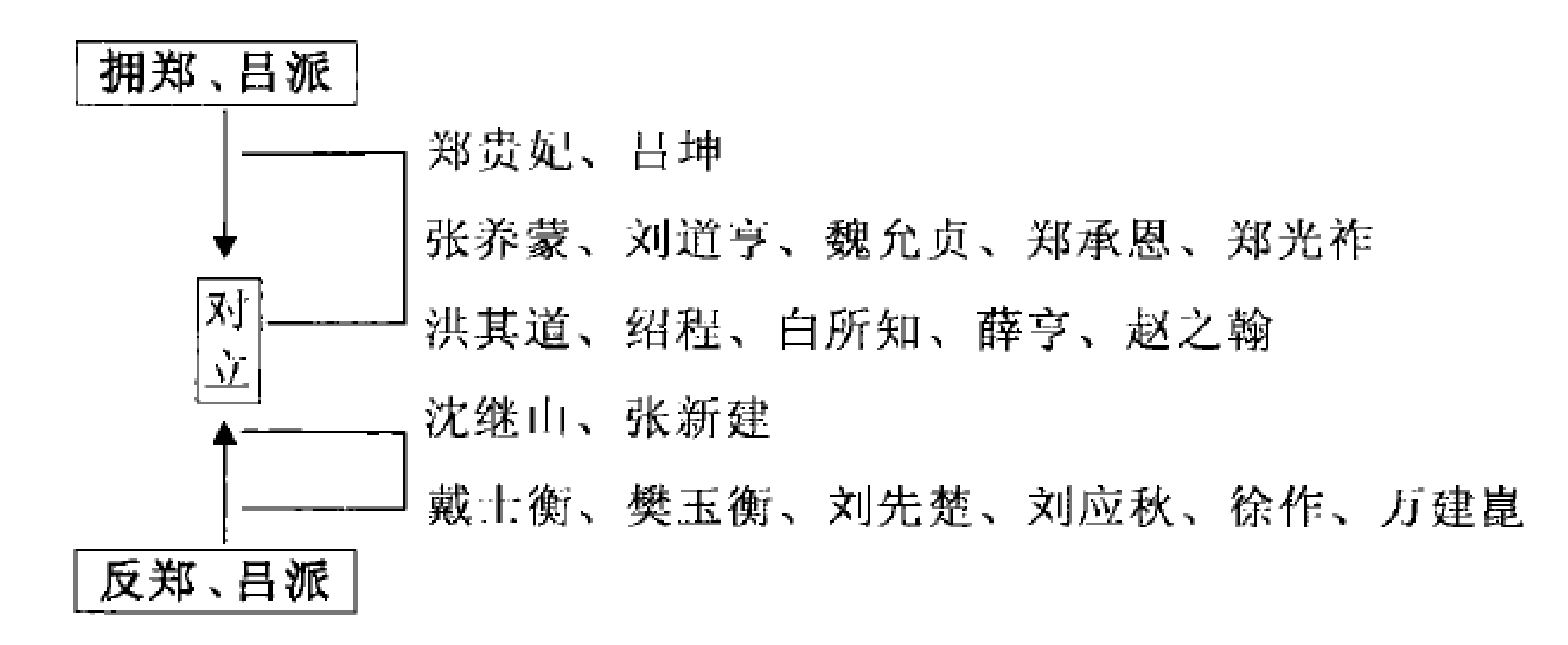
① 郑国泰、郑承恩上奏一文与神宗之回应，详见刘若愚，《酌中志》，卷一，《忧危竑议前纪》；及《明神宗实录》，卷三二三，页5987—5988。

② 沈德符，《万历野获编补遗》，卷三，《刑部·重刊闺范序》，页875。

③ 沈德符，《万历野获编补遗》，卷三，《刑部·戊戌谤书》，页874。

最后仅沈继山一人被罢。沈平日与张新建往来甚密,吕坤怀疑张新建制作妖书是在替沈复仇。如是人事纠纷,令人是非莫辨,难怪沈德符也无奈地说,吕坤《闺范图说》的刊刻是否有其阴谋,而张新建是否参与戴士衡撰疏,均无凭可证。因此,当刘若愚忆起此事时,便慨叹朋党互伐,即使伤及宫闱,亦在所不惜。① 而有关戊戌妖书事件的派系关系,整理如表7。

表7　戊戌妖书事件的派系关系



以上的党派纷争,并未随着时光的流逝而消弭,事隔五年后更掀起另一场更大风波。即万历三十一年十一月十二日,提督东厂太监陈矩奏称:"办事蒋臣等访得《国本攸关》刊书一本,封进御览。"②《国本攸关》,别名《续忧危竑议》,假托"郑福成"之名,与人问答有关皇太子册立之国本大事,并声称神宗不得已始册立皇太子,想必他日将更立福王为皇太子。此事由特任朱赓为相一事可预知,"盖朱名赓,庚者更也。所以寓他日改易之意也"。③ 而"郑福成"者,则指"郑贵妃与福王所谋必成"。④ 在郑福成的国本论谈中,还明确指出参与此次废嫡计划的,有文官王世扬、孙玮、李汶、张养志,武官王之桢、陈汝忠、王名世(锦衣卫正千户)、王承恩(锦衣卫正千户)、郑国贤,郑贵妃为背后的主谋者。⑤ 显示这又是一场不同人马的斗争,即如所言:"此妖书立意踵前图说跋而作,故名续忧危竑议,但其所倾陷者,别是一

① 刘若愚,《酌中志》,卷一,《忧危竑议前纪》,言:"臣侍先臣(陈矩)之侧,每见追论此事,即愀然叹曰外廷疑揣者多,大家说梦,志在求胜朋,挤异己,虽诬及宫闱所不惜也。"页2。

② 刘若愚,《酌中志》,卷二,《忧危竑议后纪》,页9。

③ 同上。

④ 沈德符,《万历野获编补遗》,卷三,《刑部·癸卯妖书附续忧危竑议》,页879。

⑤ 刘若愚,《酌中志》,卷二,《忧危竑议后纪》,页9—10。

番人耳。”[①]此次刊出的妖书，又称为癸卯妖书（即万历三十一年）。

然而，毕竟事出有因，万历二十九年（1601）虽封朱常洛为皇太子、朱常洵为福王，可是福王不就藩地，而皇太子与福王（即郑贵妃）之各派人马的纷争依旧。因此，不免令人对郑贵妃和福王起疑，故再次借端伪造妖书以攻击郑贵妃等人。除此，在癸卯妖书事件稍前，同是万历三十一年，发生一起波及癸卯妖书之人事纠葛的“楚王事件”。

据《明史》卷一一六，《楚王传》记载，楚宗人华越等告发楚王华奎及其弟宣化王华壁皆非恭王之子，礼部侍郎郭正域乃提出调查。然大学士沈一贯左袒华奎，辩护伪楚王一事的告发纯属诬告。而御史钱梦皋则站在沈一贯这边弹劾郭正域，反被郭正域指控沈一贯收受华奎的贿赂。若检视这场人事纠纷，其关系如表 8 所示。

表 8 “楚王事件”的派系关系

原告者：华越—郭正域
被告者：楚王华奎、华壁—沈一贯—钱梦皋

已如前述这场的派系关系，将影响稍后“妖书事件”的人事纠纷。再说癸卯妖书震怒了神宗，而文武官僚借机公报私仇，视个人恩怨而任意结托，随意加害仇敌，真是“文武要津，各缘天怒，以报夙仇”。[②] 在皇帝下令务必及早逮捕妖书起草之主嫌归案后，不到数日，锦衣卫百户崔德便逮捕皦生光，次日东厂办事王一鹏则逮住皦生采。事实上，这是因为“上怒莫测，举朝鼎沸，仅捕皦生光服上刑，聊以塞责完局耳。至于造撰之人，终莫能明也”。[③] 但此事并未因此结束，神宗仍下命彻底追查主嫌，遂使机心之人，有机可乘。于是，大金吾王之桢欲趁机加害其仇敌北镇抚司掌刑周嘉庆，密恳四明沈相公（一贯）差家人李管家密见太监陈矩，要他“强说某是正犯，其仆可证，又欲波及归德（沈鲤）、江夏（郭正域）诸君”。陈矩反要李管家转劝其老爷沈一贯当慎思而行，“倘久后另有正犯，恐大家子孙种祸不浅”。如此，方使王之桢罢手。

---

① 沈德符，《万历野获编补遗》，卷三，《刑部·癸卯妖书附续忧危竑议》，页 879。

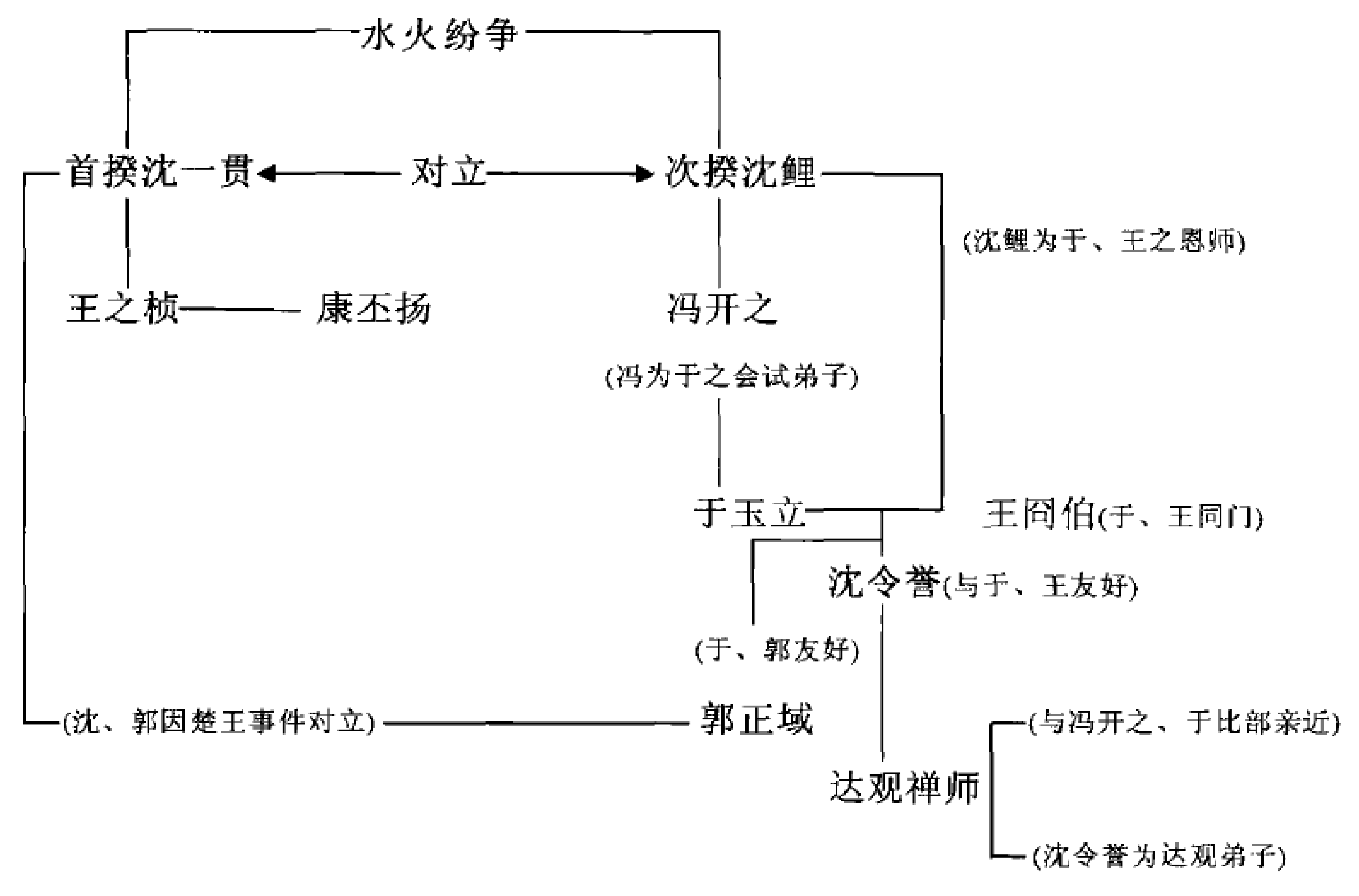
② 同上。

③ 同上书，页 878。

原本王之桢欲借皦生光牵扯多人入案，计划将敌党一网打尽。碰巧御史康丕扬外调的消息传出，时与康亲密的内宦贾忠贞以密函通知康要"着速寻件耸动圣心的事入告"，方可免于外调。在康丕扬无计可施之际，"遂借妖书参僧人达观，将观书札中拈有可罪句字，捏砌入告，疑妖书出其手也。然观实不知，逮锦衣卫，频遭笞拷，于十二月初五日参送刑部狱"，十七日过世。① 达观之死，可以说是此次党争下的牺牲品，然而达观何以卷入这场人事纠葛？有必要进一步厘清。

按《万历野获编》卷二七，《释道 · 紫柏祸本》的记载，可将达观与朝臣之间的往来关系整理成表9。

表9 癸卯妖书事件的派系关系



由表9得知达观往来之士多与首辅沈一贯对峙，在达观弟子陆符撰，《紫柏尊者别集附录》卷四，也提及达观这层的人脉关系：

> 妖书事发，上震怒，方大索。先是江夏郭公正域为少宗伯，以楚藩事，与政府抵牾。金坛于玉立比部，故与郭交好，而吴沈令誉与予皆师

① 王之桢欲结托陈矩，以及康丕扬为免自身外调等，竟不惜牺牲达观性命的相关史料记载，则详见刘若愚，《酌中志》，卷二，《忧危竑议后纪》，页13—14。

> 弟，以医游公卿间，尤往来江夏称最善。政府私人欲先得沈，以及予与郭，而并及师，乘妖书罗织补沈（令誉），拷掠楚毒备至。[①]

这里所说的政府私人乃指沈一贯等人。达观因与于玉立、沈令誉、沈鲤、郭正域等往来亲密，惹来沈一贯朋党的仇视。而前揭《紫柏祸本》还提到万历二十七、二十八年（1599、1600）间，楚之袁玉蟠、袁中郎与皖之吴本如、蜀之黄慎轩、及浙之陶石篑等人论禅结社，每月必行集会。使得名士大夫相继集聚，遭到当政者沈一贯的怒斥，尤憎恨黄慎轩的名盛。

但是，《紫柏祸本》记载万历"辛丑（二十九年）紫柏师入都，江左名公卿久持瓶钵，一时中禁大珰驱之，如真赴灵山佛会"。这不免引起黄慎轩等人的激烈抨击。本来沈一贯有意借助达观的声势排挤黄慎轩，后得知两人关系不合，才稍缓己意。不久，妖书事起，黄慎轩等人走避，达观却遭囹圄之难。达观之所以入京，据自述，是为了拯救憨山及因抗矿税而被捕入狱的南康太守吴宝秀，[②]说道："憨山不归，则我出世一大负。矿税不止，则我救世之一大负。传灯未续，则我慧命之一大负。若释此三负，当不复走王舍城（北京）。"[③]

想想达观这三大使命，势必招惹在京当权派的愤恨，弟子纷纷劝其离京。尽管如此，达观并未脱离京师。在御史康丕扬搜查沈令誉家宅时，查获达观的书信写着："劳山海印之复，为圣母保护圣躬香火，今毁寺戍清，是伤圣母之慈、妨皇上之孝也。"于是，将此进呈皇上，御览之后上怒，立即下令逮捕。十二月一日，西司房办事吴应斗便于西山檀柘寺逮捕达观。翌日，大金吾王之桢于西司房展开审问。审问详载于《东厂缉访妖书底簿》[④]，如下所录：

（1）十二月三日，王之桢问："你是个高僧，如何不在深山修行，缘何

---

① 陆符撰，《紫柏尊者别集附录》，卷四，收入《中华大藏经》，第2辑第98册，页36974—36978。

② 陆符，《紫柏尊者别集附录》，卷四，附录《东厂缉访妖书底簿》一书，从中获知沈令誉为吴江县人，拜达观为师。万历三十年六月抵北京以医为业。在京沈与达观二人朝夕相议如何救出德清和宦官张本。

③ 陆符，《紫柏尊者别集附录》，卷四，页36975。

④ 附录于《紫柏尊者别集附录》，卷四，钱谦益注明此书原藏于司理陈矩家中，页36978—36979。

来京城中交结士夫干预公事?"达观回说:"明公说的是,我也欲远去,今在西山暂住,我心中原无别事。今既遭遇,是我前世业障。"

(2)隔日十二月三日,王之桢问:"康御史出你与沈令誉书,立志要远而大,书内怎说?"达观回说:"因为德清与耿义兰争海印寺造下业障。贫僧将此书与沈令誉托牌子官阎鸾,未曾举。"接着,王之桢便行拷问:"恃着你有学问造作妖书,你不肯实招,令校卫将手扭开了,将手指拶一拶敲一百下。"又问:"你为僧,只合山谷修行是你本等。你来京所干为何?"对言:"贫僧因化藏经并修《高僧传续传灯录》,因此来京暂住。"

就以上审问内容观之,可见王之桢并未对妖书一事究明实情,其未审即判、无心求证的敷衍态度昭然若揭。而达观之所以成为本案的主谋者,犹如上述,与其多与京师名流和官场人物热络往来,及其热烈参与终止矿税的请愿,以及积极拯救德清,并请赐藏刻经等活动息息相关。[①]

综观妖书事件的整个过程,朝臣多偏向万历皇帝和郑贵妃,由"沈相公(一贯)欲右郑而左王"一辞可证。相对的,始终支持王皇后的慈圣皇太后已是势单力薄,加上"母后不得干政"的祖训,大大束缚她的影响力。达观入京虽曾获得慈圣皇太后的礼遇与敬重。[②] 但是,在其触及国家政局、面临攸关生死之际,慈圣皇太后却一点也无力可使,只能任其流为党争之下的代罪羔羊。[③]

四、结　语

明代中叶以后,京师地区的佛教因嘉靖时期的废佛与道教势力的膨胀

---

① 若根据沈德符《紫柏祸本》对紫柏达观最后所以致死的看法,他认为紫柏书信言:"慈圣太后欲建招提见处,而主上靳不与,安得云孝。"皇上览后大怒,狱事遂不可解。并强调皇上并无意杀他,是紫柏达观自以"狴犴(监狱)法酷",才"示寂于狱"。

② 陆符,《紫柏尊者别集附录》,卷四也记载道:"万历中,慈圣皇太后钦师道风,上亦雅知师。"页 36974。

③ 佐藤鍊太郎著,《李卓吾と紫柏达观の死をめぐって》一文认为李卓吾和紫柏达观之死,并非他们的思想被官方视为异端所致。据此,加上本文的探讨可资说明达观紫柏的死,确为明末政争风潮所致。明代史研究会编,《山根幸夫教授退休记念明代史论丛》(下),日本:汲古书院,1990,页 1193—1206。

而受到冲击。然而，隆庆时期佛教受压迫现象逐渐舒缓，万历年间且因慈圣皇太后的深信佛教而大获进展。尤其是在太后的率领下，后宫嫔妃宦侍婢仆等纷纷皈依佛门，积极参与相关的建设活动，再度点燃宫中崇佛的热潮，遂使嘉靖以来宫廷佛教戒禁的形势顿时解开。

慈圣皇太后之所以能够突破嘉靖以来禁佛的格局，较肆无忌惮地展开个人崇佛的意愿，应该归因于万历初期张居正政权的统治结构。在此结构下，张居正虽是大权的统揽者，但是慈圣皇太后及冯保是构成其权力的重要支柱。冯保贵为宦官首长，足以左右首辅政权的存废[①]，而此时慈圣皇太后虽权不至垂帘听政，然监护年少皇帝，事事操虑，无疑握有皇帝代言之权责，这对张居正政权着实影响甚大。因此，张居正为拥权自重，对太后、对冯保自不能怠慢。也因此，对慈圣皇太后一再恣意兴佛建寺、耗损庞大国帑之事，虽与其理财施政方针相违，但仍旧妥协以对。甚至还与冯保连手逼迫当时唯一敢责难太后建庙盖寺、耗费国本之不当的工部尚书朱衡下台，无形中扩大慈圣崇佛的空间。张居正至执政晚期虽敢于坦然劝阻，但已无法挽住慈圣皇太后崇佛的狂热。

迨万历亲政以后，基于深厚的孝养亲情，也处处配合太后崇佛的种种心愿。然而，就在“祈储”与“立储”的问题上，两人发生冲突，遂使长期对峙的佛、道两大势力也因此再起纷争，且促使万历倒向道教的一方，并对太后的崇佛热渐感厌烦。然而，这并不足以表示万历就是一位排佛主义者，其对太后过度热衷于佛教的不满，除了上述指明的原因之外，还夹杂着情绪性的因子，就如万历自己说的：“举朝为和尚，我偏为道士遥结武当。”尽管如此，相信万历仍是秉持太祖“三教合一”的精神理念，不管对儒，还是对佛或道教都抱持相当大的包容尺度。当万历三十年（1602）神宗病笃，自觉不久于世。遂于二月己卯日紧急召集各大臣，唯令沈一贯独自入启祥宫之西暖阁，

---

① 于慎行曾指出：“国朝既罢丞相，大臣体轻，以故权归宦竖，士鲜廉节。……平时辅弼重臣，多夤缘中官，进退在手，积为所轻，故敢以片言易置耳。”并感叹：“今廷中品阶，如奉命出使，公、侯、师、保皆在中官之下，不之起自何时，决非高皇帝之法。中官之秩，极于四品，其腰玉服蟒，皆出特赐，非其官品所得，奈何以师保重臣反出其下？……今之公孤，即古之太宰、丞相，何至列于奄人之下？”（《谷山笔麈》，卷六，《阉伶》）此时万历一朝宦官权重，多为朝臣士夫依重攀夤的对象，已成不争之实。

诏谕沈，说："朕疾甚，勉辅太子，遵旧制以日易月，矿税因大工权宜，今宜传谕，及各机织造陶器俱停。"[①]值此病危之际，神宗竟以布施刊印《出相观世音菩萨普门品经》的功德，祈求能够病愈，显示其对佛教的依赖心理。同经卷末附载龙牌一文，记述此次刊印佛经的主要动机：

当今皇帝谨发诚心，印造《出相观世音菩萨普门品经》一藏，计五千四十八卷，专为保佑圣体万万安，增延万万寿，消灾保安，平向时中吉祥如意。大明万历壬寅年二月吉日印施。

也许有人质疑这可能不是神宗的本意。但为神宗所爱且同于"祈储"与"立储"上，均与神宗秉持共识的郑贵妃也发愿刊印《佛说观音菩萨救苦经》，卷末刻有"大明贵妃郑发心印施"等字样。虽未载明刊印年代，但想必郑贵妃的施印佛经也与神宗的病情有关。[②] 甚者，亦可推测神宗病笃可能是促使癸卯妖书事件发生的重要原因之一！

总归，神宗也好、郑贵妃也好，同样对佛教抱持信奉的态度。神宗更为尽其孝道，不惜耗费财力积极支持太后从事各项崇佛活动，并协助太后陆续完成大小无数寺院的敕建和寺额的敕赐，以及各名山大刹的藏经颁赐、续藏经的雕刻等裨益佛教发展的事业。不容讳言，以上的兴佛事业确实造成国家庞大资产的流失，却是带动万历时期佛教蓬勃发展，使其臻至隆盛的重要契机。

明末，由于慈圣皇太后的崇佛热，对各地入京的名僧、高僧，总是宠遇有加，如憨山德清或紫柏达观等晚明振兴佛教的有名高僧都曾先后见重于慈圣皇太后。[③] 而晚明佛教四大师之一的云栖袾宏亦曾受重于慈圣皇太后，故德清说："今上慈圣皇太后崇重三宝，域内名僧靡不延之。"[④]足见慈圣皇

---

① 谈迁，《国榷》，卷七九，载于万历三十年二月己卯日，页 4891。

② 关于神宗与郑贵妃发心刊印佛经之事，可参考周绍良著，《明代皇帝、贵妃、公主印施的几本佛经》，《文物》，1987 年 8 月，北京：文物出版社，页 8—11。

③ 万历年间，以所谓三高僧，即云栖袾宏、紫柏达观、憨山德清为中心，促使中国佛教在教学与实践上步入被视为最后大放异彩的时期（参见荒木见悟著，《竹窗随笔—袾宏思想の时代背景》，收入宇野精一、铃木由次郎编集，《中国古典新书》，日本：明德出版社，1985）。三人后与蕅益智旭（1599—1655）被视为晚明四大师。

④ 黄宗羲编，《皇明文海》，卷六七九，释德清，《古杭云栖莲池大师塔铭》，日本九州大学文学院图书馆藏。

太后对万历时期的佛教界确实起了相当大的鼓舞作用。相对而言，各地名、高僧因慕太后崇佛之名，相继入京谋取太后援助者，不乏其人。

然而，在憨山德清、紫柏达观先后入狱罹难时，慈圣皇太后却显得视若无睹般的无情，未曾伸出援手。但根据本文分析，憨山入狱与太后崇佛行径关系甚重，此时太后自身亦危机四伏，储议之争已使太后陷入孤注一掷的局面，党议多倾于神宗和郑贵妃，宫廷纷争也形同水火。面临此种困顿，朝廷自不能置太后于何地，只能将一切乱源，指向背负"祈嗣"始作俑者的憨山德清，将之逮捕入狱，以化解太后的危机，一泄敌对党派之恨。之后，紫柏达观也因事涉政事而被牵连入狱，若太后再插手其事，必将遭受朝议攻击"母后不得干政"的不是，且与神宗的母子关系可能更趋恶化。故太后崇佛所不能为，或无能为力者，于此毕露无遗。

正因为如此，宫廷虽因慈圣皇太后而兴起崇佛的热潮，却也没有演变成正德或稍前几位皇帝罔顾祖法，大量引进汉僧和喇嘛入宫等违法乱纪的现象。太后曾于万历二十二年(1594)一度欲招请憨山德清入宫，为其命取法名。但碍于"不许僧人入宫"的祖法，德清婉拒，太后亦知其分寸，不致随意妄行。可见慈圣皇太后纵使拥有皇室的最高尊荣，也不能握有如皇权般可为所欲为的至高权威，仍旧被迫谨守明代宫廷妇女所必须遵循的"宫训"。但是，若进一步究明太后崇佛的背后阻力时，朝议的吓阻力可能远在"宫训"之上！也因此，无奈地使憨山和达观流为党争下的牺牲品。

总观万历时期慈圣皇太后崇佛的种种，其影响所及，虽不能与晚明四大师相提并论，然对于晚明佛教复兴运动的促进，确实可以给予相当程度的肯定。

明华严宗派遍融和尚入狱考

——兼论隆、万年间佛教与京师权贵的往来

一、前　言

遍融真圆（1506—1584）与笑岩德宝（1519—1584）同是明中叶以后闻名北京佛教的两位大长老，为各地入京参禅学佛者所争相访求的佛门耆宿；诸如万历时期佛教三位高僧云栖袾宏（1535—1615）、紫柏达观（1543—1603）、憨山德清（1546—1623）都曾先后入京就教，是隆、万年间振兴佛教的重要先驱。[①] 虽是如此，却是两般不同的境遇：笑岩淡居柳巷、鲜置门生，遍融则任及国师，深受名宦公卿乃至万历生母慈圣皇太后的推崇，并为其营建大丛林千佛寺。但二人中，仅知笑岩德宝为临济宗第二十八代法嗣，有《月心笑岩宝祖南北集》传世。至于遍融，虽是一代高僧，然论其法嗣则未详，求其语录，亦无着落。质疑之际，得见云栖和尚记述："予游京师，参遍融、笑岩二师。次年，二师俱示

---

① 释广润，《云栖本师行略》载："师（云栖）既得戒，遍访名山历参知识，时遍融笑岩两禅师宗风并振，师往诣入室多所契合。"收入黄宗羲辑，《皇明文海》，卷七六九，《方外传》，日本九州大学文学部馆藏微卷资料。

寂，融师一味实已实行，无著述传世。”[①]至此，始得知遍融并无语录或任何相关著述传世。

相较遍融、笑岩二师，屡见诸史并载，却唯独笑岩其思想、法脉及事迹之记载较为详尽，较受研究界的注视。相反，遍融虽富盛名，其行略却未见后人详加考究，或许与其法嗣不明、无著述传世有关！这位历经正德、嘉靖、隆庆、万历四朝，尤其在嘉、隆年间北京佛教正值发展的重要转变时期，入京的遍融何以能够一跃成为当代名僧而备受王公贵人的爱戴？有利于他弘法的时代及人事背景为何？又以其讲求“实心实行”的笃实性格，为何多与权贵往来？甚且一度入狱？诸如此类，其背后所潜藏的复杂因素，是本文亟待厘清的问题。也试图借此，进一步廓清隆、万年间正当佛教复兴时期，何以教界接连发生多位高僧大德被捕入狱的历史背景。

二、遍融的法脉问题

遍融（或载辨融）生于武宗正德三年（1506），卒于万历十二年（1584）享年七十九，四川顺庆府营山县人，俗姓鲜或言线，名不详。父母双亡后，年约三十二，出家于营山县云华山，礼可和尚为师。尔后，行脚各地，遍历诸讲席。遍融为其别号，字大方，讳真圆。[②] 其行脚所到之处，据诸史料记载，约略见表1。

---

① 释云栖袾宏辑，《皇明名僧辑略》，《笑岩禅师传》，收入《中华大藏经》，台北：修订中华大藏经会印行，1968，第2辑第128册，页54292。

② 关于遍融的生平记事，参见释觉岸，《释氏稽古用续集》，卷三，《遍融禅师传》；释明河，《补续高僧传》（收入《佛藏辑要》，台北：中华佛教文化馆影印大藏经委员会，1957，第28册），卷五，《解义编·遍融禅师传》；性统，《续灯正统》，卷四一，《遍融禅师传》（以上各书分别收入《卍续藏经》，台北：新文丰出版社，1977，第133、134、144册）；释净符，《祖灯大统》，卷九八，《未详法嗣之二明十尊宿附顺天府大千佛寺遍融真圆禅师传》（收入蓝吉富编，《禅史全书·史传部二十一》，台北：文殊出版社，1988，页1873—1874）。

表 1 遍融行脚处所

遍融行脚处所	备 注
(1)四川营山县云华山(出家)	约当嘉靖十七年。
(2)江西南昌县洪山	葺马祖庵,闭关数载,证得华严三昧。
(3)初入北京龙华寺	位居北安门至安定德胜门里并北关外之北城日忠坊(参见嘉靖年间张爵编纂,《京师五城坊巷胡同集》,收入严一萍辑,《原刻景印丛书集成续编·求恕斋丛书》,台北:艺文,1970,第7函之1,页21)。于此深入华严法界,融通三昧。
(4)匡山(庐山)	住山二十余年(约当嘉靖晚期)。
(5)复入北京柏林寺	位于北居贤坊,邻近内官监官房,于此阅藏九年。
(6)徙入法通寺	位于北京城北,曾于杲日寺讲华严经被逮入狱(隆庆年间入狱)。遍融住此约当隆万年间。
(7)隐居谷积山	位于北京城西边(参见沈应文纂,万历《顺天府志》,收入《四库全书存目丛书》,卷一,《地理志·京兆图说》,台南:庄严文化,1997)。出狱后曾隐居于此(约当隆万年间)。
(8)移居世刹海	位居北城内,在龙华寺前(德胜门东,住此约当万历初期)。
(9)最后居千佛寺	位于德胜门北八步口,万历九年,慈圣皇太后为其营建。"殿供毗庐遮那佛……时西蜀遍融和尚,以诬受讯,讯次,师称华严佛号一声,刑具断裂,飞掷屋端,讯者惊沮,诬乃得白。乃延请住寺,法席大振。"(参见《帝京景物略》,卷一,《城北内外·千佛寺》,北京:北京古籍出版社,1992,页40—41)。

表1因资料所限,未能明确指出遍融行脚的确切年代。然由上得知,遍融于佛学,乃深究华严之学。所谓:"遍融入京师,遍游讲席,深入华严法界,心念口演不离此经。"[①]而遍融被明河列为义解僧,亦足显其佛学特色。而北京义学之风,据《元史·董文忠传》知其与元朝佛教政策之实行有关,即"(至元)八年,侍讲学士徒单公履欲奏行贡举,知帝于释氏重教而轻禅,乃言儒亦有之,科举类教,道学类禅"。元世祖于佛教重教轻禅,至元

① 释明河,《补续高僧传》,卷五,《义解篇·遍融禅师传》,页637。

二十五年（1288）下旨“集教禅廷辩”，终“使教冠于禅之上”，果遂其“尊教抑禅”的目的。[①] 此一政策之施行，严重打击北方禅宗，而南方禅宗亦渐趋消极，遂使元朝禅宗失去有利的生存空间。

这股“兴教轻禅”学风，延至明朝，转变成国家重视讲经注经，义学相对发达，禅僧竟上京城，听习经典的风气。[②] 在达观上京请益遍融的对话当中，便透露出这样的学习风潮。达观提到，当他于万历初年“参遍老于法通寺”。遍融问：“汝是甚么人？”对曰：“江南寒贫晚士。”又问：“来京城作甚么？”对曰：“习讲问习。”[③]京师为明代佛教讲习重地，汇集南北往来学佛之僧士名流，犹如王元翰（1565—1633）《与野愚僧》书中指出的：

> 其时京师学道如林，善知识则有达观、朗目、憨山、月川、雪浪、隐庵、清虚、愚庵诸公，宰官则有黄慎轩、李卓吾、袁中郎、袁小修、王性海、假幻然、陶石篑、蔡五岳、陶不退、蔡承植诸君声气相求，涵盖相合，莫不曰聱公语语，皆从悟后出，遂更相唱叠，境顺心纵。[④]

这里所说的“其时”从《帝京景物略》卷一，《城北内外 · 龙华寺》得知，指的是“万历初年”。记载上说：

> 万历之初中，遍融大师自蜀，达观大师自吴，憨山大师自金陵，月川大师自五台，云栖大师自武林，锡先后止焉。[⑤]

北京既是全国佛教义理讲习中心，佛教人才齐聚。同时，亦是笑岩禅师所说的，自嘉靖四十三年（1564）回京以来，“其间每每黄口义学，见不同厥

---

① 释念常，《佛祖历代通载》，卷二二载：“戊子春，魔事忽作，教徒谗毁禅宗。……有旨大集教禅廷辩。”而元世祖忽必烈打压禅僧的理由：一说为反映统治阶级对南人的歧视；一说为元王朝不容禅僧任性放狂，必使之如义学僧依赖国家寺院为生而极其驯服。参见杜继文、魏道儒，《中国禅宗通史》，第七章《元代禅宗及其南北分流》三《教禅廷辩与尊教抑禅》，南京：江苏古籍出版社，1993，页4713。

② 杜继文、魏道儒，《中国禅宗通史》，页530。

③ 释真可，《紫柏老人集》，卷七，《祭法通寺遍老师文》，收入《明版嘉兴大藏经》，台北：新文丰出版公司，1989，第22册，页267c。

④ 王元瀚，《凝翠集》，《尺牍》，收入《丛书集成续编》，台北：新文丰出版公司，1989，第147，页201上下。

⑤ 刘侗、于奕正，《帝京景物略》，卷一，《城北内外 · 龙华寺》，北京：北京古籍出版社，1992，页37。

类，奋毒将折草来探量”。[1] 是四方佛子论辩义理、相互较量所学的阵营。

在北京义学讲习之中，尤重华严学，以华严学僧居多。[2] 观遍融行脚处所，于匡庐、北京二地驻杖最久；匡庐之时，多务掩关修习之行[3]，北京则是遍融听习华严并弘扬此教的要地。遍融除习华严教学外，并行参禅念佛[4]，集教禅净于一身。木村清孝指出，自宋以来，中国佛教诸宗融合的倾向更臻于明显，而华严思想的独白性更为稀薄，及华严思想与禅和念佛的实践更深联结，而栽培了实践佛教者的思想。[5] 遍融实心实行的实践功夫，深刻体现近代中国佛教的这股特质。印顺法师在谈及明清各宗派之思想时，也说出：“遍融、莲池之念佛，并宗贤首，则是当时佛教，已进为诸宗之融合。”[6]可见明中叶以后，佛教确已迈入诸宗融合的成熟期。

遍融虽是实践各宗的圆融大师，然观其所学仍主宗华严教学。若论其宗派归属，则如前揭赵志皋的《大护国千佛寺遍融大师塔院碑记》之碑阴所载：

千佛寺华严宗派。灯始八首三名，三四四初号，代传五十三，其中

---

① 释昙芝编辑，侍者真景记录，《月心笑岩宝祖北集（上）》，《普示》，光绪十二年（1886）笑岩后裔清道翻刻，昭庆慧空经房印造流通，福冈：九州大学文学部藏微缩资料，页17。

② 滋野井恬，《十一世纪以降の中国佛教教線の概況》，《大谷大学研究年报》，第19，京都：大谷大学大谷学会，1972。

③ 赵志皋，《大护国千佛寺偏融大师塔院碑记》（收入北京图书馆金石组编，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，郑州：中洲出版社，1990，第58册），载遍融于匡庐的生活情况：“隐于巨卢深处，搜奇览胜，茹木饮泉，人所不堪，已为常也。每随众起居，了无崖岸，忽值岁凶，赋茅（?）等于狙公荷担，同于樵子斧斤以时入山林，胼胝以冒霜雪，概有良材，沦于于鴽下，可枘可杈，堪杖堪柄者，拔而出之，削而成之，束之湿中，鬻之市上，□不论直随与，即行得者异之，或东或西，出无定所。居山既久，德名日溢，一日即焚居室以谢山灵而去。”页84。而《补续高僧传》，卷五，《遍融师传》亦载遍融入匡山，“值岁凶，鬻薪度日，□是二十余年，庵居狮子岩，地幽僻多魑伥，常横一棒坐岩口，行脚僧来，则棒之出，竟无契其机者”。页637。

④ 遍融修习念佛法门，据释德清，《南岳山主瑞光祥公塔》记：“按状公讳法祥，字瑞光，别号隐南，月越嵊县周氏子，游大都，参遍融和尚，一见问曰汝作么生。公曰某甲为生死出家，一向修念佛法门，不审是第一义谛否。融曰更不容念佛外，别求第一义谛，公领旨作礼。”知遍融肯定专事念佛得入究竟的思想。参见释憨山著，福善日录，通炯编辑，《憨山老人梦游集》，卷一五，收入《中华大藏经》，第2辑第89册，页36146下—36147上a。

⑤ 木村清孝著、李惠英译，《中国华严思想史》，第八章《近世华严思想的诸样相》，台北：东大图书公司，1996，页217。

⑥ 释印顺，《佛教史地考论——中国佛教史略》，台北：正闻出版社，1992，页91。

最微奥，相继大明灯，六位极当绍，体混虚空，遍穷莲藏，含摄叵思，用果圆极，妙相重通。宗派流续焰善财童子南中。

遍融确为华严学人。蒋维乔提及云栖（1535—1615）本禅宗之人，其教理之解释，则引用华严宗，盖受其师遍融之影响。因《释氏稽古略续集》卷三，《遍融禅师传》称遍融"证华严三昧，得大解脱法门"，可知其系华严宗人。[①] 日人高峰了州提到袾宏于京师参遍融禅师时，虽被诫以一心办道、专心持戒念佛，然遍融初住庐山，曾证得华严三昧，得大解脱法门。想必云栖受教之中必也体得华严奥义。在云栖三十二种著书中，与华严相关的有《华严经感应略记》。其思想不得不说是念佛与禅的融合，但就其教学立场观之，乃运用华严五教判，判念佛为顿教，兼通终、圆教。教禅一致之思想至此则为念佛立场所取代。[②] 黄忏华于《贤首宗》一文也提出类似的观点。[③] 而镰田茂雄则进一步明确标示遍融以及云栖在华严系谱里的位置。[④] 可见遍融为明代华严宗师，确为不争之实。

若论及遍融之师承、法脉，则仅见清康熙二十七年（1688）刊刻完成的《锦江禅灯录》[⑤]（以下简称《锦书》）卷九，记载燕京大千佛寺遍融真圆禅师为"大鉴下第三十二世，不二际法嗣"。[⑥] 除此，在其他有关遍融的史传里，

---

① 蒋维乔，《中国佛教史》，卷三，第十六章《宋以后之佛教》（五）《诸宗融合之倾向》，收入《现代佛学大系》28，台北：弥勒出版社，1983，页415。而云栖与遍融的关系，据《荃督余斋诗注》云："鼓楼后拈花寺《明化护国报恩千佛寺》，明以来大刹也。莲池大师曾为知客。"更确证实云栖实为遍融座下一法弟子。参见陈宗蕃，《燕都丛考》（台北：进学书屋，1969），第2编第6，《内五区各街市》，页221。

② 高峰了州，《华严思想史》，第二十一章《袾宏・德清・智旭に见る华严思想》，京都：百华苑出版社，页356—357。

③ 黄忏华，《佛教史略与宗派》，《中国佛教宗派源流》，台北：木铎出版社，1988，页320。

④ 镰田茂雄，《中国佛教史》，《中国佛教各宗系谱》，东京：岩波书局，1987，页342。

⑤ 通醉辑，胡升猷订，《锦江禅灯录》，卷九，收入《明版嘉兴大藏经》，台北：新文丰出版公司，1989，第38册，页813a。

⑥ 据释真在，《径石滴乳集》，卷四，收入《卍续藏经》，第117册，载不二真际为径山下第十二世伏牛理禅师法嗣。言："均州武当山佛岩云庵真际禅师，神宗时为慈圣皇太后转大藏，诏住灵云寺，恩宠甚渥，赐号不二大师。"页967a。

并未载及遍融与不二际之间的任何关系。[①] 况且稍后,即康熙三十年(1691)刊成的《续灯正统》(以下简称《统书》)卷四一,却记载:"顺天府大千佛寺遍融禅师……未详法嗣。"

遍融法嗣的未定性,似乎也影响他在明代华严宗的定位问题。虽然镰田茂雄将其纳入华严系谱,给了个上承下启的位置,但并未对其师承法嗣予以清楚交代。又高峰了州、黄忏华等也仅止于叙述遍融之华严三昧证悟对袾宏的影响而已。木村清孝、林青、郭朋等论到明代华严宗时,对遍融则只字未提[②],以上诸位学者的处理态度,或许与遍融未有华严思想之相关论著传世,以及其自身并未表明自己的师承有关吧!

至于《锦书》和《统书》对遍融法嗣记载出入的问题,以下试图从两大方向以窥探此问题之究竟。

首先就《锦书》与《统书》的编纂缘由说起。《锦书》为双桂老人破山海明(1596—1695)法嗣昭觉丈雪通醉(1610—1695)所辑,丈雪乃蜀地人,鉴于明末寇乱,恐宗派世谱遗失以至无稽可考,故费时三十余年汇集与蜀地有缘之禅门历代诸尊宿之语录成书。[③] 其后,法嗣弟子竹浪彻生承师志,附编《高僧传》5 卷,全书共 20 卷。彻之同学胡升猷幻庵居士任职校订,康熙二十七年(1688)完稿,共收录一千一十人。除禅宗东土六代祖师外,"凡产自蜀,而阐扬宗风于异地,或产异地而大建法幢于西川者,皆录其源流行实警语悟"。[④] 查遍融是四川人,又是当世高僧,很自然的,被收录其中。从本

① 参见长谷部幽蹊,《明清佛教教团史研究》(东京:同朋社,1993),第十章《明代における禅灯录の编述印行》第五节《未详法嗣の位置づけと处遇》,提到《祖灯大统》、《续灯正统》、《五灯全书》等均载遍融师承未详,而《补续高僧传》、《祖灯大统》、《续灯正统》都称遍融入云华山礼可和尚为师,但未明载与不二际的关系,页 412。

② 木村清孝于《中国华严思想史》,第八章《近世华严思想的诸样相》里,仅举李贽之《华严经合论简要》作为讨论明末对华严思想受容、消化实情的代表。而林青于《明代佛教》(台北:木铎,1988)述及华严宗时,并未提及遍融一人(见前揭《中国佛教宗派源流》,页 120)。郭朋在其所著《明清佛教》(福州:福建人民出版社,1985),第二章《明代的佛教》(三)《贤首宗》,认为明代华严宗极其衰弱,奄奄一息,思想方面,无足论者。只提洪恩(1548—1608)、明河(1588—1640)二人对明代华严教义的宣扬,页 170。

③ 见胡升猷,《锦江禅灯序》言:"昭觉丈老人,得天童悟犍锤,破山明衣钵。滴泪滴血,无法真传,为临济三十二世中兴,圆悟祖师之法席,三十年来,如涂毒鼓响,闻者咸失身丧命,劫灰扫荡,创建之余,汇集历代尊宿。"收入《明版嘉兴大藏经》,第 38 册,页 765a。

④ 见胡升猷,《锦江禅灯序》,页 765a。

书所收录的人物看来，有意突显自南岳怀让经由破山海明传至丈雪等一脉相承的禅承源流。长谷部幽蹊则认为本书编述的意图在于明白揭载破山海明、丈雪通醉相承之双桂法门的传灯；其略去聚云一派之系谱是相当引人注目的。[①]

至于聚云一派，《统书》之编者普陀山法云寺住持别庵性统，即是聚云吹万（1582—1639）三传弟子。吹万原与破山同为密云圆悟（1566—1642）之法传弟子，然吹万自认直承大慧法嗣，不附密云，症结乃缘于二者的法统之争。山晖所谓："审梁山（破山所住院）老人传人衣钵，实为祖宗慧命耳，人不自重，内蕴蛇心，怒目攘臂，识者无不窃笑。"[②]指斥吹万一派未得衣钵而忿恨于心。又言："夫梁山为一代宗盟，主张大法，自合典御四方，权衡一世，有真当褒，有伪当斥。我（山晖）自戊寅春见《吹万集》约十八人打鼓上堂烧香，愿续大慧，伊（燕居）名已在数内。及庚辰又见一集，以朝阳为师，溯源而上，十代至大慧，自懒莽需、木莽永下，伪作六代，此见《佛道声价》[③]畏而为之也。"[④]点明破山与吹万的对峙，并驳斥吹万伪造法统。

所以，陈援庵说："吹万广真亦蜀人，不附密云而自谓得续大慧之传，破山攻之。见《破山全录》二十。丈雪著《锦江禅灯》专载蜀僧，独黜吹万一派，若不知有是人者，不承认其攒统也。……然其后吹万再传而得三山灯来，道遂大行，三传而得普陀性统，更著《续灯正统》四十卷以张之。其视密云，骎骎乎如大理南诏，与唐宋分疆而治矣。"[⑤]因此，别庵《统书》的编纂，乃意图彰显聚云一派的正统性。而本书世数的表记采"大慧下"，为公开宣称直承大慧门下之意，借此以完遂聚云派诸师的长久企盼，并大显其门派法统。不消说，别庵此举当然也对应着前述双桂派排挤聚云派的所作所为。[⑥]

---

① 长谷部幽蹊，《明清佛教研究资料（文献之部）》（名古屋：驹田印刷，1986），第二部《主要文献书志要说·〈锦江禅灯〉》，页174。

② 释如鼎录，释宗上编，《山晖禅师语录》（收入《明版嘉兴大藏经》，第29册），卷一二，《复昭觉丈和尚》，页88。

③ 陈垣，《明季滇黔佛教考》（台北：弥勒出版社，1983），卷二，《法门之纷争第五·破山吹万及燕居云腹之争》，载《佛道声价》一书为破山老人所著，以病聚云吹万，页51。

④ 陈垣，《明季滇黔佛教考》，卷二，《法门之纷争第五·破山吹万及燕居云腹之争》，页51。

⑤ 同上书，页52。

⑥ 长谷部幽蹊，《明清佛教研究资料（文献之部）》，第二部《主要文献书志要说·〈锦江禅灯〉》，页117—179。

由此可知明末双桂、聚云两派的法统纷争（表2），也影响遍融法嗣的拟定。

表2 明末双桂、聚云两派的法统之争

佛果克勤
→虎丘绍隆→密云圆悟（1566—1642）→破山海明（1596—1666）→昭觉丈雪（1610—1695）→明幢了（1614—1666）
→大慧宗杲（1089—1163）→聚云吹万（1582—1639）→三山灯来（1614—1685）→别庵性统（1611—1717）

其次就"未详法嗣"之记载缘由，略述一二。据万历二十年（1592）十二月刻，四川富顺县出身李长春撰，《敕赐慈慧禅寺十方常住碑记》载：

> 迩来缁流动以禅扉为世业，以佛子为家儿，不讲于续灯之指，而为借以传薪之说，往往争端衅隙繇此而起。①

明末禅门法脉之争激烈，竞相自立门户，由此可见一般。随着法派意识的高涨，除了促使宗派源流的厘清，以及进行传灯系谱的确认与整理外，还可以看到为了正名法统，重编宗派系统，企图于佛祖的派流乃至禅灯中定位自家门户的动向。于是，禅门诸流纷纷自编宗派图。将不属于任何系统的诸师，统括为"未详法嗣"，排除于禅门法灯系统之外。这股禅灯编纂风潮，万历年间相当普遍。而综观被列入"未详法嗣"者，约略有以下几种情况：

一、随处从事利生又曾开堂于名山大川，然因不敢明言师承，故不知其法统。

二、参遍诸多名师咨决大事后，于山中掩关修静。在致力于悟后修行的期间，从事教化而显扬于世者，然未必得法于特定之师。

三、还有自身并无意投入某嗣法中，故无师承关系，而被编入未详法嗣者。②

按上述情形看来，遍融之所以被列为"未详法嗣"乃因其情况与（二）之叙述较为吻合。被列入灯录中"未详法嗣"之诸宗师，多是德高望重、名声

① 李长春，《敕赐慈慧禅寺十方常住碑记》，收入北京图书馆金石组编，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第58册，页32。

② 关于明代灯录中"未详法嗣"之记载始末的探究，详细可参考前揭长谷部幽蹊，《明清佛教教团史研究》，第十章《明代における灯录る编述印行》第五节《未详法嗣及位置》，页375—434。

显赫而不被遗忘的大德。故高僧传中分设各科，各个赋予适当位置；像《补续高僧传》将遍融定位为《义解僧》，便是一例。因此，从上述明末佛教宗派发展趋势来看，对于遍融法嗣记载之不一，则可略解其一二。

三、遍融入京时阳明学说与佛教的发展情势

前已述及遍融为隆、万年间的重要高僧，北京是其传教弘法的重心。其正式入京弘法，当于庐山隐居二十年后之事。《补续高僧传·如幻传》载有：

> 如幻……之庐山，从遍融和尚落发。时遍融晦迹众中，为常迹斫柴，幻亦斫柴。后遍融之京为国师，幻从之京，名起诸公卿间籍甚。[①]

按遍融出家年约三十二，其间曾数载往返于北京、匡庐之间，后隐居庐山长达二十年，算来遍融入京弘法时已年届五六十，约当嘉靖后期。此时正值北京地区道教快速扩散之际。无可讳言，嘉靖一朝，至少在宫中或朝廷是道教隆盛时期。尤其到了嘉靖后期，朝中上下无不弥漫在崇道的风潮里，而嘉靖皇帝本人更臻于极端狂热。若观察嘉靖四十年以后，朝廷历年的崇道活动（参见表3），便可证实以上所见之一二。

表3 嘉靖40年以后朝廷崇道记事

嘉靖纪年	月	日	活动内容
四十年(1561)	一	癸酉	遣成国公朱希忠以陕西巡抚官程軏等所进白鹿、仙芝奏告玄极宝殿。(《明世宗实录》，卷四九二，页8178。)
	二	癸卯	启蛰祈谷于玄极宝殿，命成国公朱希忠代。(《明世宗实录》，卷四九三，页8188。)
	四	戊午	遣锦衣卫千户任恩等六人，分建万寿醮典于玄岳、鹤鸣、龙虎、齐云、三茅、王屋六山神乐观。乐观道士十一人分赍香帛、即命各省抚臣祭岳镇海渎山川之神，仍命镇守湖广安远侯柳震建醮于承天府玄佑宫。(《明世宗实录》，卷四九五，页8218。)
	十一		礼部奏四方进灵芝凡七百六十九本，命采五色盈尺者。淮王献白雁二，赐金币。帝曰："天降祥羽，其告庙。"(《明史纪事本末》，卷五二，页80。)

① 释明河，《补续高僧传》，卷五，《如幻传》，页638。

续 表

嘉靖纪年	月	日	活动内容
四十一年(1562)	二	庚辰	大学士严嵩孙、锦衣卫都指挥佥事鸿献玉兔一、灵芝六十四本，方士蓝道行献瑞龟，诏遣成国公朱希忠献太庙，群臣上表贺。(《明世宗实录》,卷五〇六,页8353。)
	三	辛卯	玉兔生子二，礼部请谢玄告庙，许之，命驸马谢诏行礼，群臣上表称贺。(《明世宗实录》,卷五〇七,页8356。)
	三		万寿宫成……宫中有寿源、太玄、仙禧诸殿，极其宏丽，上悦。(《明史记事本末》,卷五二,页8。)
	四	丙寅	以入夏少雨，上躬祷于禁中。遣官奏告郊庙、社稷、神祇、朝天等六宫庙。(《明世宗实录》,卷五〇八,页8372。)
	四	癸酉	陕西鄠县散官王金进灵芝、五色龟，上大喜，诏授太医院御医……乃命公朱希忠告太庙，群臣上表称贺。(《明世宗实录》,卷五〇八,页8372。)
	四	甲戌	瑞兔又生子二，上以玄恩重示延生之祥……命驸马谢诏告太庙。(《明世宗实录》,卷五〇八,页8372。)
	七	癸卯	花田产嘉禾一茎、三穗者、二双穗者，三十一，遣公张溶告太庙，百官上表贺。(《明世宗实录》,卷五一一,页8409。)
	十二	辛酉	甘露降于显陵之松树，先是上尝思慕献皇帝、献皇后，乃以冬至奉安二圣神几于象一宫，以便瞻奉。(《明世宗实录》,卷五一六,页8471—8472。)
四十二年(1563)	四	庚戌	严嵩具奏起居，并进祈鹤文检及各宗法秘……。嵩之致仕归也，至南昌值圣诞，即铁柱宫延道士田玉等为上建醮祈福……(《明世宗实录》,卷五二〇,页8515。)
	六	庚午	方士赵添寿进献符法三十六本……授添寿为道录司右演法，仍给冠带。(《明世宗实录》,卷五二二,页8545。)
	七	己丑	西苑玉龟生五卵，守者以为寿征。上喜，遣成国公朱忠希告太庙，廷臣表贺。(《明世宗实录》,卷五二三,页8549—8500。)
	八	壬子	苑田献嘉禾，一茎双穗八十一本，一茎三穗六本、一茎四穗一本，上以示辅臣遣成国公朱希忠献太庙，廷臣表贺。(《明世宗实录》,卷五二四,页8555。)
	九	庚辰	逮讯道士龚中佩及刑部员外郎邵畯各杖六十，黜为民。(《明世宗实录》,卷五二五,页8563。)
	十	癸亥	万法坛建醮九日。(《明世宗实录》,卷五二六,页8581。)
	十一	甲申	以火星逆行二舍，建禳典于内坛，遣成国公朱希忠奏告玄极宝殿。(《明世宗实录》,卷五二七,页8595。)

续　表

嘉靖纪年	月	日	活动内容
四十三年(1564)	三		妖人李应乾等伏诛。应乾居河南之济源,一目微眇、两手涅日月字,怀卫间不逞者多附之。阴铸印章数百、太白旗数十,付徒众为符验,约四月八日起兵。时山东宣大真顺诸处妖人尤众,互相煽结.而吕某者潜入京,以白社法惑众,阴结无赖千余人,其党有伪告身二帙,辟谷药耳一裹,首告大学士徐阶者,缉获鞫实奏闻。应乾匿山西,久之,乃获,俱伏诛。(《明史纪事本末》,卷五二,页8—9。)
	五	癸丑	分遣锦衣卫往鹤鸣等山建醮,神乐观道士往各处岳镇海渎庙进香,预祀圣寿。(《明世宗实录》,卷五三四,页8679。)
	五	乙卯	上夜坐廷中,御幄后忽获一桃。左右或见桃从空中堕,上喜曰:"天赐也。"修迎恩典五日。明日,复有一桃降,其夜白兔生二子。上益喜,谕礼部谢玄先庙,未几寿鹿亦生二子,于是群臣上表贺。(《明世宗实录》,卷五二四,页8680。)
四十四年(1565)	一		帝不豫。帝注意玄修,先是王大任奉命陕西、湖广,招至方外士王金等,能合内养诸药。姜儆奉命江西、广东,亦得能通符者。还复命,俱授翰林侍讲。……上虽修玄西内,而权纲总揽,夜分至五鼓,犹览决章奏。自王金等以修炼幸,与陶仲文子世恩希求恩泽,乃伪造五色灵龟灵芝,以为天降瑞征。又与陶仿、刘文彬、申世文、高守仲伪造诸品仙方、养老新书及以金石药进御,其方诡秘不可辨。……然仿竟得迁太医院使、世恩太常寺卿、金太医院御医、彬太常寺博士。(《明史纪事本末》,卷五二,页9。)
	三	壬子	方士熊显、赵添寿各进法书数十册。帝令浏览,赐冠带银币,遣还。添寿又进法秘,乞留静虚观祈咒。(《明史纪事本末》,卷五二,页9。)
		壬子	万寿宫安匾额,即日车驾还御,建醮五日。(《明世宗实录》,卷五四四,页8787。)
	四	丙戌	不雨,上亲祷于洪应坛,遣国公张溶、侯顾寰、驸马谢诏、尚书高耀、杨博雷礼告……朝天等六宫庙。(《明世宗实录》,卷五四五,页8803。)
	五	辛酉	妖人何廷玉蠹以入京,国道箓司左演法蓝田玉、左正一、罗万象通内官监太监赵楹献之……。大学士徐阶曰……大顺等皆无赖小人,不畏法度,而蓝田玉尤甚。……付司礼监拷讯,具得与田玉等通奸状,执付司与大顺、田玉、万象、廷玉、玄玉俱论斩。(《明世宗实录》,卷五四六,页8821—8823。)

续　表

嘉靖纪年	月	日	活动内容
		辛未	以嘉禾瑞兔告太庙。(《明世宗实录》,卷五四九,页8846。)
	八	壬午	上谕礼部曰:"顷二日朕所常御褥及案上有药丸各一,盖天赐也。其举谢典,遣告诸神。"礼官请并告太庙,从之。(《明世宗实录》,卷五四九,页8850。)
	九	戊午	交城王表栕奏进白鹿,言得之平阳府藐姑射山仙洞之侧,并撰颂以献,诏赐白金百两,大红金彩,衮龙服三袭。(《明世宗实录》,卷五五〇,页8865。)
	十		交城王表栕得白兔于藐姑射山,撰颂以献,赐金衮。(《明史纪事本末》,卷五二,页11。)
	十二	丙子	以冬旱,祷雪于雷轩,命公朱希忠行礼尚书郭朴等祭告玄极宝殿,百官致斋三日,停刑禁屠如例。(《明世宗实录》,卷五五三,页8902。)
四十五年(1566)	二	庚辰	上谕大学士徐阶曰:"朕病十四月矣,不见全复。兹就大志成一南视承天拜亲陵,取药服气,此原受生之地必奏功。诸王不必朝迎,从官免朝。"用卧辇,至七月还京。(《明世宗实录》,卷五五五,页8933。)
	十二	庚子	上疾甚,还大内,午时崩于乾清宫。(《明世宗实录》,卷五六六,页9064。)

参考文献:分别参见《明世宗实录》;谷应泰编,《明史纪事本末》(收入王云五主编,《丛书集成初编》,上海:商务印书馆,1937,第145册),卷五二,《世宗崇道教》。

由上看来,嘉靖后期朝廷崇道之情已陷入荒谬绝伦之境。此时严嵩专断,其党徒无不迎合世宗崇道之嗜好。《明史》卷三八〇,《奸臣·严嵩传》载世宗奉道尝戴香叶冠,因而刻造沉水香冠五顶,赐予夏言等朝臣。言不从,惹怒世宗。然而,"(严)嵩因召对冠之,笼以轻纱。帝见,益内亲嵩。嵩遂倾(夏)言,斥之。言去,祀青词,非嵩无当帝意者"。严嵩对世宗的言听计从,赢得世宗的欢心,得"以虔奉焚修,蒙眷者二十年"。[①] 因此,说严嵩是将嘉靖晚期的崇道热潮推向顶点的重心人物,亦不为过。而朝野上下乘此风潮图利个人之进退者,此起彼落。泛滥之情如清赵翼所说:"不惟方士借以干进,即士大夫亦以知希荣邀宠矣。"[②]

---

① 张廷玉,《明史》,卷三〇七,《佞幸·陶仲文传》,北京:中华书局,1974,页7896—7898。

② 赵翼,《廿二史札记》,卷三四,《成化嘉靖中方技授官之滥》,台北:广文书局,1974,页625—626。

世宗对道教如是痴狂，就在嘉靖四十五年(1566)一月，因久病不愈，仍渴望求助于仙药的疗效。于是，诏谕大学士徐阶，欲前往承天府拜显陵，"取药服气"。但徐阶对此盲信行为，"奏止之"。[①]

在面对上述荒诞迷信的政治支配者，不惜冒着生命危险，直言犯上者不在少数。然评斥之尖锐莫过于海瑞一人。嘉靖四十五年二月户部主事海瑞大胆劝谏世宗说：

> "陛下谬谓长生可得，一意修玄，土木兴作，二十余年，不视朝政，法纪弛矣。……今愚民之言曰：嘉者，家也。靖者，尽也。谓民穷财尽，靡有孑遗也。然而内外臣工。修斋建醮，相率进香，天桃天药，相率表贺，陛下误为之，群臣误顺之。臣愚谓陛下之误多矣，大端在玄修。……陛下玄修多年，靡有一获。左右奸人，揣逆圣意，投桃设药，以谩长生，理之所无，断可见已。陛下诚翻然悟悔，日旦视朝与辅宰、九卿、侍从、言官讲求天下利害，洗数十年君道之误。"……疏上，帝大怒，命逮系瑞，下镇抚。[②]

海瑞如此赤裸地逆上之词，道尽世宗崇道误国之实。群臣之中，似乎也只有海瑞具有这种露骨评政、不畏政权的愚忠精神。[③] 结果，海瑞因触怒龙颜被逮入狱。

嘉靖时期，在道教快速扩散，道士备受宠爱之时，对于长久以来与之争宠的佛教不免加诸重击。据龚景瀚撰，《游大慧寺记》载宛平县香山之畏五村，有座寺名为"大慧寺"。寺的左边建有"佑圣观"，而于土阜高平的地方又建"贞武祠"。原因是当时，世宗崇尚道术，宦官深怕自己辛苦营建的寺院一旦毁为道院，所以才立道家之神祠于佛寺之中，企图达成"借祠以存寺"的目的。[④] 此时佛教所面临的生存威胁是可想而知的。而以下将嘉靖一朝检肃佛教之政策罗列成表4，以便于实情之解析。

---

① 谷应泰编，《明史记事本末》，卷五二，《世宗崇道教》，收入王云五主编，《丛书集成初编》，上海：商务印书馆，1937，第145册，页11。

② 谷应泰编，《明史记事本末》，卷五二，《世宗崇道教》，页11。

③ 见张廷玉《明史》，卷二二六，《海瑞传》。而黄仁宇先生于《万历十五年》(台北：食货出版社，1996)，第五章《海瑞——古怪的模范官僚》中，称言海瑞的这番奏疏"确乎是史无前例"。页172。

④ 缪荃孙等编，光绪《顺天府志》，卷一七，《寺观下》，北京：北京古籍出版社，1987，页549。

表4 嘉靖时期检肃佛教之政策

嘉靖纪年	月	日	检肃佛教之政策内容
六年(1527)	七	乙巳	将内三经厂外二寺,凡遇景命初度,一应斋事悉行革去,止着朝天宫建斋醮如故。
九年(1530)	八	甲申	礼部尚书李时同大学士张聪、桂萼等议,以广孝事太宗虽有帷幄之谋,厥后加以厚秩赐以显爵,亦足偿其劳矣。若削发披缁沾荣俎豆,则非所宜,信有如皇上所谕者臣等议当撤去,移祀于大隆兴寺内。上从之。
十四年(1535)	四	戊申	大兴隆寺灾。御史诸演请顺天心,绝异端。敕礼部尚书夏言覆奏。改僧录司于大隆善寺。会徒还俗者听,并移姚广孝神位入兴隆寺者,并革各寺修斋俗事。
十五年(1536)	五	乙丑	禁中大善佛殿,内有金银佛像并金银函贮佛骨佛头佛牙等物佛牙等物。上既敕廷臣议撤佛殿,即其地建皇太后宫。是日命侯郭勋、大学士李时、尚书夏言入视殿址,于是尚书言:"请敕有司以佛骨等,瘗之中野,以杜愚民之惑。"上曰:"朕思此物听之者,智曰邪秽必不欲观,愚曰奇异必欲尊奉,今虽埋之,将来岂无窃发以惑民者,可议所以永除之。"于是部议请投之火。上从之。乃燔之通衢。毁金银像凡一百六十九座头,牙骨等凡万三千余斤。
二十二年(1543)	三	壬申	初禁苑墙下,故有大慈恩寺一区,为西域群僧所居。至是,上以为邪秽,不宜迩禁地。诏所司毁之。
	七	甲辰	礼部请申明昔年所奉禁革尼僧。圣谕凡中外一切游聚尼僧具勒令还俗、婚配。罢毁所居浮屠、庵院。
二十五年(1546)	七	壬戌	礼部右给事中李进言:迩年宣武门外天宁寺中广聚徒,辄建坛场受戒说法,拥以盖舆,导以鼓吹,四方缁衣集至万人。胆拜伏听,昼聚夜散、男女混淆,甚有捕罪黥徒、髡发隐匿,因缘为奸。故四月以来,京师内外盗贼窃发,辇毂之下,岂应有此。又富民豪族朋党结倡为外护,愚民无知,破财竭产,争先布施,因而干没重耗民货,大者基乱,小者导侈皆非细,故乞捕外护为首者数人及道法师者,案治其罪。诸郡邑名山古刹,如有佛子法师,假以讲经聚众至百人者一体禁止,如此则邪说不兴,异端自熄。
四十五年(1566)	九	己丑	诏顺天抚按官严禁僧尼至戒坛说法。

参考文献:分别参见《明世宗实录》卷七八、一六四、一七四、一八七、二七二、二七六、三一三、五六二。

当嘉靖十四年(1535)四月大兴隆寺发生火灾时,御史诸演说:"今大兴

隆寺之灾,可验陛下之排斥佛教深契天心矣。"明白点出世宗排佛的立场。而以上整肃佛教政令之施行,见《谷山笔麈·释道》中记载:

> 嘉靖中,陶仲文、邵真人以祈祷用事,亦请拆毁寺院、沙汰尼僧、焚佛骨于大通桥下,皆其证也。①

道士确实扮演着推动毁佛政令的激进者。但面对政令袭击的佛教势力,却也利用崇道风潮保留自身势力,如上述"借祠以存寺"的方法。而当整肃风潮进入紧张时期,从表4得知约当嘉靖二三十年代之间,佛教确实受到较大的压制。嘉靖二十四年(1545)请示京师南通圆寺笑岩禅师的一庵和尚描述当时佛教的景况说:

> 嘉靖初年以来,此京城内外列刹鼎盛,善知识则高居正寝,衲子幢幢,往来不绝,于今不多日则萧索冰息。②

可知检肃之严厉,致使佛教顿然呈现衰颓景象。若相较表3、4可清楚察知,嘉靖后期道教势力虽如日中天,但对佛教的整肃却呈现松缓状态。或许此时的佛教已不再构成道教在宫中或北京地区发展的威胁!但是,过度膨胀的道教势力,在嘉靖四十五年(1566)冬世宗驾崩之时,便立即面临被整肃的命运。大学士徐阶在"拟撰遗诏"中,发布准备清查道教的声明。诏言:

> 自即位至今,建言得罪诸臣,存者召用,殁者恤录,见监者及先释放复职。方士人等查照情罪,各正刑章。斋醮工作采买等……劳民之事,悉皆停止。③

此又作为穆宗即位后的一大施政方案。徐阶在"拟登极诏"中便提出处理细则,如下:④

> 一、方士人等遵奉遗诏,查照情罪,各正刑章。王金、陶倣、申世

---

① 于慎行,《谷山笔麈》,卷一七,《释道》,页197。

② 释昙芝编集,释真景记录,《月心笑岩宝祖北集上·普示》,光绪十二年(1886)孙裔清道四刻,为昭庆慧空经房印造流通,页9。

③ 徐阶,《世经堂集》,卷五,《视草·拟遗诏》,收入《故宫珍本丛刊》,海口:海南出版社,2000,第539册,页122。

④ 同上。

文、刘文彬、高守中、陶世恩妄进药物致损圣躬，着锦衣卫拿送法司从重究问。唐秩、章冕等，各以符法滥叨恩赏者，押发原籍为民。

二、书造局真人府官道，礼部查，系在京宫观者发还原宫观，系在外龙虎等山取来者遣回本处焚修。其所授太常寺官职及真人高士名号，尽行革去。

三、斋醮工作遵奉遗诏，悉皆停止。

观世宗“遗诏”与穆宗“登极诏”乃一气之作。隆庆元年起，陆续展开严格取缔道教的一连串措施。同时，依吏部尚书杨博的建言，对因劝诫世宗而得咎的朝臣，订定各种抚恤方案以补过往之误。以上的措施，王世贞就其动机说：“嘉靖遗诏，恤录言事得罪诸臣，虽仿改元诏旨，最为收拾人心机括。”[①]因此，隆庆一朝的道教制裁，并不意味着穆宗是位斥道者。重要的制裁者大多与阳明学相关，此时不仅阳明学说盛行全国，也是朝臣再度评定阳明之政治地位的重要时刻。

王阳明的封爵，被削夺于嘉靖朝。但是，王阳明学说却是盛极全国各地。朝中之士，学本阳明学说的不乏其人，像徐阶便是一位重要的阳明学者，其于嘉靖末年撰有《王阳明像记》。论徐阶之学，李卓吾称其躬行笃实。说徐阶实本之学，乃：

与欧阳文庄辈，抱明王文成良知之旨，相为磨淬。然独不事口耳，而以躬行为实际，以经济为真诠。故其发于事业，光明俊伟，非俗儒所可仿佛。[②]

徐阶本致“良知”之行，不流于阳明学派空谈之弊。而与徐阶同朝的辛自修、杨博、耿定向等同是推戴王阳明的朝臣。隆庆元年（1567），依据礼科给事中辛自修以及河南道监察御史王好问之疏，追赠王阳明为新建侯，追夺授予黄冠杂流徐可成等之恩典。[③] 同年六月南京右都御史耿定向上奏，请求将王阳明纳祀于孔庙。[④] 十月户部给事中魏时亮亦奏谓品定真儒、彰显正

---

① 谈迁，《国榷》，卷六五，隆庆一年一月辛酉条记载，北京：中华书局，1988，页 4041。

② 李贽，《续焚书》，卷一二，《内阁辅臣·徐文贞公》，台湾：学生书局，1986，页 250。

③ 黄彰健校勘，《明穆宗实录》，卷七，隆庆元年四月甲寅条记载，页 218。

④ 《明穆宗实录》，卷九，隆庆元年六月丁未条记载，页 261。

道之教，并请将王阳明同薛瑄、陈献章等一起从祀于孔庙。① 可见隆庆时期，某些阳明学者对阳明儒学定位的热切。然而，从祀之议，迄隆庆一朝犹未定案。

但对于守仁追封之议，隆庆三年（1569）五月南京监察御史傅宠等奏议，新建伯王守仁之封爵，仿效开国功臣之例，“人心未服”，乞“改荫锦衣卫”。吏部尚书杨博等复议，王守仁平宸濠之乱，其社稷之功绩，乃属国朝对爵典例之一，仇钺以“功得封咸宁伯乃人无闲言，同一藩服同一捕，反何独于守仁而疑之乎”。穆宗“以为然”，“命守仁封爵准世袭如故”。② 至此，恢复守仁旧有的封号，也重新建立他在明朝政治的正统地位。

以上各阳明学者，基本上采取尊崇儒学、排斥佛道等异端邪说的态度。故整肃佛道等宗教措施，是其政策的基本方针。像耿定向学本王守仁，曾经招请李贽于湖北黄安县，但是“后渐恶之，贽亦屡短定向。士大夫好禅者往往从贽游。……（贽）居黄安，日引士人讲学，杂以妇女，专崇释氏，卑侮孔孟”。③ 站在理学的角度，不免指斥良知心学为异端邪说、惑世之魔道。但是，若从内部深处体察，良知说却是打破理学墨守成规的固有思考方式和道德观，成为追求真自由、真道义的蜕变法门。泰州派王龙溪解析阳明良知为周流万变、自在无碍，与禅学所指“作用是性”“即心是道”相差仅毫厘。也因此，理学者非难阳明学是一种为完全假托禅学的虚伪欺瞒之学。④ 故黄宗羲称泰州龙溪之学说：

> 阳明先生之学，有泰州龙溪而风行天下。亦因泰州龙溪而失其传。泰州龙溪时时不满其师说，益启瞿昙之秘而归之师，盖跻阳明而为禅矣。⑤

同时也得知泰州学派多融儒释之说。犹如赵大洲所说：“夫均一人也，其始

---

① 《明穆宗实录》，卷一三，隆庆元年十月丙申条记载，页258。

② 《明穆宗实录》，卷三二，隆庆三年五月癸丑条记载，页833—834。

③ 张廷玉，《明史》，卷二二一，《耿定向传》，页5816—5817。

④ 有关阳明心学与禅学关系之说，详细可参见荒木见悟，《明末宗教思想研究》（东京：创文社，1978），页21—24。

⑤ 黄宗羲，《明儒学案》，卷三二，《泰州学案》，台北：世界书局，1992，页311。

可以学禅，亦可以学儒也。谓灵觉明妙，禅者所有，而儒者所无。"[①]心学较属内心深处的体验，尚须取自禅学。所以，荒木见悟先生指称阳明良知说的发展，成为万历佛教复兴的重要基础。[②]

依此看来，隆庆时期佛、道虽同受阳明学者的摒斥，但是整肃的重心却集中在道教的取缔上。相较之下，对于佛教的清查反趋于松缓。加上阳明心学的广泛流行，使得禅儒融通的风潮更有利于佛教发展。至于这样的时代背景，对于遍融入京后的佛教发展的实质影响为何？将于稍后详加探讨。

四、遍融入京时的京师僧界风气

前揭《如幻传》述及遍融至京"为国师"，"名起诸公卿间籍甚"。"国师"是中国历代帝王赐予学德兼备之高僧的封号。[③] 遍融拥有"国师"尊号，不用说其学德涵养自然深受当时王公贵人的称赏与肯定。又如《释氏稽古略续集》卷三载遍融禅师"入京师，大作佛事，化度群品，王公大臣瞻仰敬服"。[④] 到底遍融入京后如何建立起自己在京的弘法道场，且蔚为丛林之首？又何以多与权贵往来？诸如此类的问题，是有进一步分析的必要。

遍融入京前虽久居庐山，但其德名已逐日远播，某日辞山入京，居东城北居贤坊柏林寺[⑤]，于此检阅大藏，面壁禅坐，长达九年。后徙入城北法通寺，据达观的《祭法通寺遍融考师文》载万历元年(1573)"北游燕京……参遍老于法通寺"。[⑥] 故遍融入住本寺约在隆、万年间。驻杖期间，曾至杲日

---

① 赵大洲，《赵文肃公文集》，卷二一，《复广西督学王敬所书其四》，收入《四库全书存目丛书·集》100，台南：庄严文化事业印行，1997，页548。

② 同上。

③ 释志磐，《佛祖统纪》（收入《大正藏》，台北：新文丰出版社，1983，第49册），卷四三，记述国师号之由来说："自古人君重沙门之德者，必尊其位，异其称，曰僧录、僧统、法师、国师。入对不称臣，登殿赐高座，如是为得其宜。"（页399c）有关历朝"国师"封赐之梗概，参见林子青撰，《中国佛教人物与制度》之七《国师》，台北：弥勒出版社，1984，页422—429。

④ 释觉岸，《释氏稽古略续集》，卷三，《辨融禅师传》，收入《卍续藏经》，第133册，页143。

⑤ 张爵纂，吴兴、刘承干校，《京师五城坊巷胡同集》，收入严一萍选辑，《丛书集成续编·求恕斋丛书》，台北：艺文印书馆，1970。

⑥ 释真可，《紫柏老人集》，卷七，《祭法通寺遍融老师文》，页267c。

寺讲华严经，但却是“定水生波，日蔽浮云，身遭宪纲”[①]，被逮入狱。何以至此？见《补续高僧传》卷五，《遍融师传》记述遍融在杲日寺讲华严经时，“有狂僧触太宰下狱，词连师，因并逮师下狱”。[②]“太宰”所指乃吏部尚书一职，掌“天下官吏选授、封勋、考课之政令，以甄别人才”。[③] 据达观《复敬郎书》载明遍融牢狱之灾发生于隆庆年间。[④] 若参照遍融入居北京各寺的时间先后看来，其入狱较为确切时间应当在隆庆后期。在隆庆四年（1570）十二月至隆庆六年（1572）六月穆宗逝世为止，吏部尚书一职却由内阁高拱兼任。至于高拱与遍融之间，究竟有何人事上的牵扯？这是以下欲加以解析的焦点。

达观在《复敬郎书》中，提及：

> 夫树高必招风，名高必招忌，非但人间世如此，即出世法中，亦所不免者。……本朝隆庆间，如遍融、法界二师，操履光耿，亦不下古人。而皆遭细人之才，至于抵狱。既而谗口卷舌，心事顿明。初虽受诬于一时，终大取信于天下，无择智愚，闻二师之风者，莫不引领愿见，如肉佛然。[⑤]

观此，遍融确为一代尊师，备受时人推崇与敬重。所谓“树大招风，名高招忌”。看来其入狱，当与其仇敌之嫉陷有关。况且遍融平日多与王公贵臣往来，无形中，足使其人事纠葛易趋复杂多变，也易令仇敌有机可乘。有谓：“隆、万以来，法门以事波及者，亦往往闻之。”[⑥]即隆、万年间僧人纷纷竞走权贵豪门而干犯法网的，屡见不鲜，遍融入狱应是其中一案。遍融有鉴于此，故特意告诫来京参拜之云栖祩宏，要他：“不要贪名图利，勿扳缘贵要之门，惟一心办道，老实持戒念佛。”[⑦]云栖虽亦与权贵往来，所谓：“天下名公，

---

① 赵志皋，《大护国千佛寺遍融大师塔院碑记》。

② 释明河，《补续高僧传》，卷五，《义解篇·遍融禅师传》，页 638。

③ 张廷玉等编，《明史》，卷七二，《职官志》，页 1734。

④ 释真可，《紫柏老人集》，卷一二，《复敬郎》，页 326b。

⑤ 同上。

⑥ 释广润，《云栖本师行略》，收入黄宗羲辑，《皇明文海》，日本九州大学文学部馆藏微卷资料。

⑦ 同上。

巨卿、长者、居士洎诸善善信，无论百千万人"，均"倾心事师（云栖）"。然其"奉法唯谨"，故能保有"独此青山白云，依然无恙，而流风余韵，身后犹存"的晚景。[①] 的确，明末佛教三老，唯云栖袾宏一人未受缧绁之累，其他像憨山德清和紫柏达观都曾于万历年间先后入狱，甚至还造成达观死于狱中的悲惨结局。[②]

若仔细反思与遍融同时名震京师的名僧笑岩德宝，其韬光养晦、隐居柳巷，鲜置门生的淡泊作风，不禁可以意识到这似乎是笑岩借以抵制明中叶以来佛门与权贵之间无数纠葛的一种反态行径。当嘉靖四十三年（1564）菊（九）月十五日，笑岩寓居师宝禅寺时，有方玄哲等五位来自江西、庐阜、金陵等地的居士前拜见禅师，问道：

> 某等窃知和尚回京，今将二十年已，但未闻门下有人，亦罕见闻和尚处有弘道之事。若更都只恁么屏息保全一已，则达磨单传之道熄绝，后生辈启发无由。观今海岳寂寥无人，和尚何不俯接一二，姑为种草，不亦美乎！笑岩动容说：二十年前曾觅得一两位传人，不料先自己而逝，是"天俾穷我矣"。回京后，"只任缘抱分，随时闲居默处，甘待殒忙，尚恐落人指画"。[③]

如前述，北京佛学界论义折难之风盛，一有不是，便落人口实。因此，笑岩的默然自处，想来一则欲借此以谴责其非，另则当与谢绝和王公贵人往来以杜绝是非纠缠有关。他说自古高僧有三不幸："少龄博识巧术，徒众缘胜有名，称豪贵所宗，具斯是谓真不幸也。"所以劝勉大众："若真诚谋道之士，宜退步潜心借厚于道。"[④]同时，还于嘉靖二十四年（1545）当僧众聚集于京师南圆通寺请示于他时，当众指斥僧界的腐滥，说京师僧众，"似粟如麻，尽称佛祖儿孙，日所营为是何正业？京都讲席则且不论，推今天下无正丛范"。又称有自伏牛山来者，"领众下山，沿路到京。登坛过夏，众称方丈之

---

① 释广润，《云栖本师行略》。

② 关于憨山德清和紫柏达观入狱缘由，于拙稿《明万历时期慈圣皇太后的崇佛》，《成功大学历史学报》，第23期（台南：成功大学历史系所，1997年12月）一文中详加分析；又参前文。

③ 释昙芝编集，释真景记录，《月心笑岩宝祖北集上》，《普示》，页17。

④ 同上书，页39。

名，自僭知识之号，哄动富势，建寺院，度徒众，居则金碧，呼则群聚，衣则滑鲜，食则甘美，乃至积金帛，治田庄，人丰境胜，便是出世一番，尽此而已”。[①]

北京名为“道法所在”，是求道者必到之处；“精蓝巨刹遍都城内外”，四方佛子多游于此，而客僧一到，便“靡所弛担，婾衣食，长子孙，以为固然”，汲汲营造自家财势。“当佛法盛时，鸣槌声鼓。龙象角立为樾林者所在而是。学者饱于参叩茎韭粒米，大作佛事。”如此，以北京之“繁庶，塔庙崇广，檀施供养之饶，而衲子至无乏食以谋道，况其他乎！”[②]因此，陶望龄毫不讳言点破今昔为僧目的之迥异说：“古嗣法，今世赀。”[③]为名为利、求食营财，确为大多数游走京师之佛子的内心真实写照。如是构筑而成的北京僧界，真是龙蛇杂处。玉石混淆的北京佛教界，宛如王元翰所形容的：

> 京师为僧海也。名蓝精刹甲宇内，三民居而一之，而香火之盛，赡养之典，则又十边储而三之。故十方缁流，咸辐辏于是。……今之走京师者有三，我知之矣。上者参宿访耆，证明大事；次者抱本挨单，文字润泽；下者趋骛宰官，营办衣食。[④]

京师僧徒竞走势利，如是的险恶风尚，对笑岩而言，理应加剧其舍离之情。但对于处境迥然相异的遍融来说，却是身陷其中的关键要素。遍融虽时有警觉，可是依旧无法摆脱人事上相互牵扯、动辄得咎的厄运。

五、遍融与在京蜀籍朝臣的往来

遍融到底因何僧得罪太宰而被牵连入狱？虽无直接史料可资证明。然本文试图从与遍融密切往来之王公贵臣之间的人事关系，来推究其入狱的可能因素。

---

① 释昙芝编集，释真景记录，《月心笑岩宝祖北集上》，《普示》，页 9。

② 陶望龄，《敕赐慈慧寺十方禅院园地碑》，万历三十年（1602）四月刻，收入北京图书馆金石组编，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第 58 册，页 136；可参陶望龄，《陶文简公集》，卷六，收入《四库禁毁书丛刊》，北京：北京出版社，2000，第九集，页 333 下。

③ 同上。

④ 王元翰，《凝翠集》，《文集 · 书湛然僧卷》，收入《丛书集成续编》，第 147 册，页 244—245。

遍融自入京弘法以来，传载："陈文端、赵文肃二公为护持，道望赫然。"[①]可知陈、赵二人是遍融在京传法得势的重要支柱。而遍融遇难时，又因"文肃公疏请，得免"。[②] 但别有一说，是因"张太岳上章明师无罪，得免"。[③] 不管何者的说法是正确？截至目前为止，依资料显示，对于陈文端、赵文肃、张居正（太岳），乃至时之大宰高拱等，与遍融的关系，都务必一一厘清，方有助于本文课题的进一步解明。

查赵文肃（1508—1576）、陈文端（1511—1586）二人都是隆庆朝的重要阁臣。文端（谥号），名以勤，四川顺庆府南充人。而文肃（谥号），名贞吉，号大洲，四川成都府内江人。二人同是遍融的同乡，之所以共同护持遍融大弘其教，想必同乡的地缘关系是极其关键的要素。若再从陈、赵二人的思想着眼，或许更可深入察明其间的微妙关系之得以建立的理由。

据《明史》卷一九三，《赵贞吉传》载贞吉最善"王守仁学"，而黄宗羲的《明儒学案》则将贞吉列入"泰州学派"。如前述泰州之学多融禅门之学。贞吉自论立身行事，于名教无悖谬之处。所以说："禅之不足以害人明矣。"[④]因为贞吉所学，按李贽之论，谓其平日持论，"以二氏学通吾儒，谓必出世乃可经世，道汴，游嵩高、抱犊、伏牛诸山。巡抚蔡公汝南，逆而问学，公遂列为图，明三教之所繇起，曰儒者见之曰儒，佛者见之曰佛，其实一也"。[⑤] 贞吉学贯儒释老三说，展现出世、入世混合的圆通思想。而万历十四年（1586）翰林姜宝在《赵文肃公文集序》亦述及文肃"公自童稚诵法孔子时，即有志求通二氏学，即有志出世，而经世在词林，在国子、在讲筵、在政府。种种修为，种种措注，有世间法、亦有出世间法"。[⑥] 的确，贞吉于《答胡庐山督学书》中也表现如是的思想色彩[⑦]；他说："日用间种种色色尘尘刹刹，皆

① 释明河，《补续高僧传》，卷五，《义解编 · 遍融师传》，页 638。

② 同上。

③ 释净符，《祖灯大统》，卷第九八，《未详法嗣之二 · 明时尊宿附顺天府大千佛寺遍融真圆禅师传》，页 1873—1874。

④ 黄宗羲，《明儒学案》，卷三三，《泰州学案二 · 文肃赵先生大洲》，页 332—333。

⑤ 李贽，《续藏书》，卷一二，《内阁辅臣赵文肃公传》，台北：学生书局，1986，页 252。

⑥ 赵大洲，《赵文肃公文集》，卷二三，据杭州大学图书馆藏明万历十三年赵德仲刻本影印，收入《四库全书存目丛书》，台南：庄严文化，1997，集部，第 100 册，页 241—244。

⑦ 赵大洲，《赵文肃公文集》，卷二二，《书》，页 577—579。

在此大圆镜智中，卷舒自在，不见有出入往来之相陵夺换转之境矣。”又云：“天地万物古今与我一体也，而欲取为己任则二之矣，是揽之累也。……夫能周容遍摄，则一体矣。能独一侣，则一用矣。能随顺觉性，则即体即用、即用即体，体用一如矣。夫学至体用一如，则达乎大觉圆顿之门矣。”在贞吉的言思行中处处流露着华严法界圆融、事事无碍的思想特色。故姜宝赞叹其为“宿世高僧之化身，故论如此”。[①]

赵贞吉虽名为儒学之士，却能排除儒者一般之见，不讳言佛老义理，更能亲身体证。因此，姜宝记述：

> 今世论学者多阴采二氏之微妙，而阳讳其名。公于此能言之、敢言之、又讼之、昌言之，而不避忌。盖其所见真、所论当，人固莫得而訾议也。

贞吉公开信行佛家出世之法，不免为时之儒士、名教所议论和攻击。在贞吉《与赵浚谷中丞书》中，便谈及赵浚谷对其学禅参禅之行深表质疑与不满，并提出告诫。贞吉说：

> 顷领顺庆人赍到华翰并佳集书旨，皆戒仆之留意禅宗者。夫仆之为禅，自弱冠以来矣，敢欺人哉。公试观仆之行事立身终名教有悖谬乎？则禅之不足以害人明矣。仆盖以身证之，非世儒徒以口说诤论比也。……夫公之戒仆意甚厚，谓仆之才似可备世任使者，若向空寂之途，则灭其有为之志，窳堕散弃不可鞭策，而损于名义，故可惜。顷京师有友人亦以此意相责，仆欲发挥此道，其说甚长，顷刻未易倾倒。[②]

由上得知，除赵浚谷外，不少友人亦纷纷劝诫，甚至责难贞吉勿因图慕空寂出世之途而损害名教。尽管如此，贞吉仍坚持仅儒学不能彻底斩断心性之贼，毕生职志在于“欲以明智定力破此一身伐性阴贼”，故学多务释氏之学。他始终认为：“宋儒拘拘，而举业之士，又不足以语于尽性之门。”[③]

而贞吉也曾就孔子与佛之差异的议题请教遍融，问：“孔子、佛奚若？”

---

① 赵大洲，《赵文肃公文集》，卷二三，《书》，页241—244。
② 同上书，卷二二，《书》，页574—575。
③ 同上。

遍融答曰："仲尼治世圣人也，佛则治出世之圣人也。惩恶劝善，理诚无异，剖裂玄微，佛氏方罄。州首肯。"[①]贞吉也承认遍融所说的，佛氏教理较孔氏彻底入微。因此，观贞吉之学，实"以释氏为宗"。[②]

据上述，观贞吉佛学思想的形成，不难看出，亦深受遍融的影响。其护持遍融，除基于同乡情谊外，对佛学的深信与坚定[③]，亦不失为维系双方密切往来的重要纽带。因此，贞吉护持遍融或护持佛法一事，亦可呼应前面所说的隆庆时期阳明良知心学的盛行促使佛教复兴之说的某种可靠性。

但是，贞吉个性刚强，易得罪于人。《明史·赵贞吉传》评其："学博才高，然好刚使气，动与物迕。九列大臣，或名呼之，人亦以是多怨。高拱、张居正名辈出贞吉后，而进用居先。咸负才好胜不相下，竟龃龉而去。"[④]可见贞吉与高拱、张居正之间互有嫌隙。而贞吉在政坛上的树敌与遍融的入狱是否有关，虽无法就此断定，但于此切入问题的探讨，亦不失为一条足资参考的思考路线。

事实上，贞吉与高拱之争最为激烈。高拱于隆庆四年十二月再度入阁兼掌吏部事后，因个人私怨亟欲展开"考察科道"、清算异己的策略。但是，贞吉与同事合力上言劝阻此事，说：

> 近因御史叶孟熊言事忤旨，陛下言谕考核言官，并及升任在籍者。应考近二百人，其中岂无怀中报主謇谔敢言之士？今一以放肆奸邪罪之，窃恐所司奉行过当，忠邪不分，致塞言路，沮士气，非国家福也。[⑤]

虽然贞吉等人极力辩称被考核之官员，不可能全无忠贞劝谏之士，然有司却忠邪不分，一律冠以"放肆奸邪"的罪名，执行过当，非国家之幸。但穆宗皇帝却不予理会，等同默认高拱的做法。又在高拱得知贞吉已知晓科察整个事件的个中原委时，相当激动，决定彻底排除与贞吉密切往来之人。《明

---

① 释净符，《祖灯大统》，卷九八，《未详法嗣之二·明时尊宿附顺天府大千佛寺遍融真圆禅师传》，页1873—1874。

② 赵大洲，《赵文肃公文集》，卷二三，《跋文附》，收入《四库全书存目丛书》集100，页607。

③ 贞吉也时而为寺院撰写碑文行其护法之实。王元翰，《凝翠集》，《文集·峨眉游记》载："海会庵之初殿有赵大洲学士题额"，页247—250。

④ 张廷玉等，《明史》，卷一九三，《赵贞吉传》，页5125。

⑤ 同上书，页5214。

史·贞吉传》记载：

及考察，拱欲去贞吉所厚者，贞吉亦持拱所厚以解。于是斥者二十七人，而拱所恶者咸与。拱犹以为憾也，嗾门生给事中韩楫核贞吉庸横，考察时有私。

贞吉被察举“有私”，故愤而疏辨乞休，自述：

臣自掌院务，仅以考察一事与拱相左。其他坏乱选法，纵肆作奸，昭然耳目者，臣噤口不能一言，有负任使，臣真庸臣也。若拱者，斯可谓横也已。臣放归之后，幸仍还拱内阁，毋令久专大权，广树众党。[①]

结果，贞吉的请辞竟被获准，“而高拱握吏部权如故”，愈加专横。[②]

此次的权力纷争对陈以勤来说，也造成极大的困扰。据《明史》卷一九三，《陈以勤传》记载以勤入阁时，徐阶任首辅，高拱还是初出政坛的新人。在“朝士各有所附，交相攻的情况下”，以勤则始终“中立无所比，亦无私人，竟阶与拱去，无訾及之者”。因此，当“拱再入，与赵贞吉相轧，张居正复中构之”时，以勤一则因“与拱旧僚”，二则因“贞吉其乡人”，三则因居正为其“所举士也”。职是三难，自揣“不能为解，恐终不为诸人所容，力引疾求罢”。以勤归去后，“喜佛书，时与高僧游”[③]，亦是位好佛之儒学者，与贞吉有共通之好。

而张居正在这次人事纠葛里，极力保拱斥贞吉。《明史·张居正传》谈到他联结高拱对抗贞吉时，说：

高拱以很躁被论去，徐阶亦去，春芳为首辅。亡何赵贞吉入，易视居正。居正与故所善掌司礼者李芳谋，召用拱，俾领吏部，以扼贞吉，而

① 张廷玉等，《明史》，卷一九三，《赵贞吉传》，页5214。

② 张廷玉等，《明史》，卷二一三，《高拱传》亦载及贞吉被弹劾去位后，高拱更见专权。其言：“寻考察科道，拱请与都察院同事。时大学士赵贞吉掌都察院，持议稍异同。给事中韩楫劾贞吉有所私庇。贞吉疑拱嗾之，遂抗章劾拱，拱亦疏辨。帝不直贞吉，令致仕去。拱既逐贞吉，专横益著。”页5641。

③ 焦竑，《国朝献征录》，卷一七，许国撰，《光禄大夫柱国少傅兼太子太师吏部尚书武英殿大学士赠太保谥文端松谷陈以勤墓志铭》，“中央”图书馆珍藏善本，台北：学生书局，1984，页637。

夺春芳政。拱至，益与居正善。春芳寻引去，以勤亦自引，而贞吉、殷士儋皆为所构罢，独居正与拱在，两人益相密。[1]

隆庆四年(1570)的这场纠纷，被弹劾去职的，除赵贞吉、殷士儋，以及与贞吉亲近之士外，李春芳则被挟挤而去，陈以勤则迫于人情困扰自引归里。观此纷争，长期护持遍融弘法的赵贞吉和陈以勤相继离去，而与他们关系密切的遍融不受任何波及实在很难。况且遍融名震当时，达观已说过颇招“人忌”，故对欲诬陷于他的人来说，这场政治斗争，恰是最佳时机。因此，说来因某僧触怒太宰高拱而牵连遍融入狱的可能性相当高。

遍融入狱后，如前述有因赵文肃疏请得免于罪之说。又有一说是由于张居正的上奏而获免。但是从以上分析得知，赵贞吉和张居正交恶甚深。遍融又是贞吉亲近之人，理当为居正所弃。可是，事实却不然。遍融出狱后，反在万历初期即“江陵柄政”时期，大受宫廷护持。依此看来，无形中提高遍融能够无罪释还，乃得力于居正之助的可能性。见此，对赵贞吉与张居正，或张居正与遍融此后的关系发展，有必要深入探讨一番。

六、遍融出狱后宫中权贵与千佛寺大丛林辟建的关系

遍融入狱，被判“辟罪”。但不久，“太岳张公上章，明师无罪。幸脱者百余人”。[2] 可见受此政治斗争牵连入狱的人，为数不少。

遍融出狱后，隐居京城西隅之谷积山。时“宫中陈李二国母，响师道范，愿见未能。命皇亲李公送衬布万匹”。[3] 陈李二人所指，一为孝安陈皇后，尊号仁圣皇太后。一为孝定李太后，神宗生母，封号慈圣皇太后(以下简称慈圣)。两人皆好佛，尤以慈圣为最。进入万历初期张居正虽秉持大权，然慈圣乃至司礼监太监冯保则是支撑其政权的重要双柱。行事上居正

① 张廷玉等，《明史》，卷二一三，《张居正传》，页5644。

② 释通醉辑，胡升猷订，《锦江禅灯》，第9卷，收入《明版嘉兴大藏经》，第38册，页813b。

③ 同上。

对二人多所退让,对于慈圣的崇佛热亦多加妥协。[1] 慈圣在兴佛措施的各项推动上,不遗余力;如《明宫词》所载:"梵刹琳宫遍八垓。倾心施予岂悭财。"校注云:"慈圣究心内典,好施予。凡天下名胜地皆置梵刹,动费巨万。"[2]因此,对于名震当时的遍融和尚岂有不护持之理?而在慈圣与遍融之间,积极扮演穿针引线,又极力向慈圣引荐遍融的是御马监太监杨用。杨用何以如此热心,不得而知。是否也是四川出身,并无直接史料予以印证,只能阙疑。

据载,杨用曾于万历初年奉慈圣命令,自谷积山迎请遍融入居城北内什刹海(世刹海),赐予帑紫,衣宝幡、龙藏。有言什刹海,为"明万历时僧遍融建室三十余间相比如号舍,佛号亦分一舍。法时帆诗所谓梵宇俨号舍,而称十刹海是也"。[3] 但别有一说认为,什刹海之"创作者,三藏师。师,陕人也,幼事遍融大师"。[4] 所载虽有差距,然论其关系,仍不离遍融之势力范畴。遍融驻杖此寺,正值"江陵(居正)柄国,尝诣师"。遍融问其:"公来何为?"答曰:"来问佛法。"遍融告以:"尽心佐理朝政,此真佛法,舍此俱为戏论。"之后,张居正竟偕同赵贞吉访师,"问:如何是文殊智?曰:不随外境。如何是普贤行?曰:调理一切心"。[5] 然别一史料却记载前此一问,乃五台山陆光祖所问。[6] 不管此问是谁?于此竟然出现居正与贞吉和平登场的记述,张与赵是否尽弃前嫌,共同皈依在遍融座下,颇耐人寻味。

查《赵文肃公文集》,确实得见贞吉写与张居正的《谢张太岳阁老书》里,提到:"仆尝自谓早岁识公,如永叔之服子瞻也。晚年视公殆深源之比安石矣。……待公他日功成欲访赤松,小子当携随身干木与徜徉于南岳山,那时或做得一个懒瓒耶,未可知也。"[7]信中诙谐莞尔之语,足显两人相知之

---

① 张廷玉,《明史》,卷一四一,《后妃传二》,页3534—3536。有关慈圣皇太后崇佛与万历初期张居正政权关系,详细可参见拙搞,《明万历时期慈圣皇太后的崇佛——兼论佛、道两势力的对峙》一文,《成功大学历史学报》,第23号,1997年12月;又见前文。

② 程嗣章撰,《明宫词》,收入朱权等撰《明宫词》,北京:北京古籍出版社,1987,页148。

③ 陈宗蕃,《燕都丛考》,第1编第4,《苑囿》,页100。

④ 刘侗、于奕正,《帝京景物略》,卷一,《城北内外·十刹海》,页40。

⑤ 释明河,《补续高僧传》,卷五,《义解编·遍融师传》,页638。

⑥ 释通醉辑,胡升猷订,《锦江禅灯》,卷九,《不二际法嗣》,页10。

⑦ 赵大洲,《赵文肃公文集》,卷二二,《谢张太岳阁老书》,页582。

情。由此看来,赵张二人同访遍融一事不无可能。而遍融获得张居正的支持亦非不实之说。更何况在慈圣极力崇佛的推动下,张居正护持遍融之情当不减于前。

慈圣因景仰遍融之道行,多施以厚重,但无法亲引面见,因祖训严禁不得引僧入宫。明太祖鉴于元末宫廷多淫秽,有“公嫔女谒私通外臣”,“或施金帛于僧道,或番僧入宫中……淫渎亵乱,礼法荡然,以至于亡”。所以著令申诫,于洪武三年(1370)诏告:“皇后之尊止得治宫中嫔妇之事,即宫门之外毫发事不预焉。”而宫中妇女,像“外臣请谒,寺观烧香,禳告星斗之类,其禁尤严”。[①] 此令遂成往后明朝宫中妇女谨守之“宫训”。因此,慈圣即使拥有高度的崇佛热情,仍不敢逾越训条,对遍融的种种崇教之情,亦借由前述御马监太监杨用居间传递。杨用因“常游师(遍融)之门,入师之室,先为敷坐献花,执弟子礼”。[②] 杨用以遍融为师,极尽尊崇,并极力向皇室推荐遍融。

据万历年间长沙杨守鲁著《千佛寺碑记略》载:“西蜀僧遍融自庐山来游京”,御马太监杨用首向司礼监冯保推荐遍融,冯保是慈圣的贴身宠信,“倚太后势,数次挟持帝”,又居正得以“专国柄者,由保为之左右也”。冯保集大权势于一身,是钻营事权之人最欲联结的对象。杨用能委托冯保之力是其成事之关键,再说杨用当属冯保底下人马,冯保于隆庆朝任提督东厂亦兼掌御马监事,直至万历初为止。[③] 故冯、杨二人关系之密可想而知。当杨用向冯保提及遍融一人后,随即于都城西北方购得御用监太监赵明扬之故宅,准备建盖佛寺,以迎遍融主佛事。并将此事上禀慈圣,不仅“皇太后捐膏沐资,潞王公主亦佐钱若干缗”。杨用则被委以督工之任[④],而参与管理工程的,尚有各衙门太监“张青、张然、姜受、屈成、卢永寿、周福佑、陈儒、刘纲、粟臣、高登、李钦、王官、常朝”等人。[⑤]

千佛寺兴建于万历八年(1580),九年(1581)落成。有关此寺的整个筹

---

① 《明太祖实录》,卷五二,洪武三年五月乙未条记载,页1017—1018。

② 赵志皋,《大护国千佛寺遍融大师塔院碑记》之碑阳所载。

③ 张廷玉等编,《明史》,卷三〇五,《宦官二·冯保传》,页7800—7802。

④ 于敏中等,《日下旧闻考》,卷五四,《城市·北城》,北京:北京古籍出版社,1981,页876。

⑤ 赵志皋,《大护国千佛寺遍融大师塔院碑记》之碑阴所载。

建过程及各方人士赞助的情形，详载于万历九年七月刻，安阳乔应春撰，《新建护国报恩千佛寺宝碑记》。[①] 碑阳部分记载千佛寺以及遍融指示铸造千座佛像于寺内的缘由，说：

> 大司礼枢辅冯公仰承圣母皇太后圣意，为今上皇帝祝禧，锡羡汇数千金，特创梵刹，访命遍融上人主持其事。上人至，忻然喜颔，谓左右曰：兹盛举为祈佛寿圣，顾人之所以能感通乎！佛者岂徒在于栋宇供奉间哉！天以好生为德，佛以慈悲为本，引众生入之善而远于罪戾者，其心也。然不能自致其心而恒付之人，予将延供十方阐明法旨以开豁其迷，复虑听不予信，合庄严诸佛天宝像耸慑其志意便。左右以其言闻之司礼公，司礼公喟然叹曰：上人盖有见乎！小人睹其像，以思其理。君子欲存其理，不得不崇诸像。

遍融试图借助佛像之庄严以教化冥顽不化之徒，司礼监冯保会其意后，遂委御马监太监杨用承接上人指示，铸毗卢世尊一座，坐莲花宝座。而千佛旋绕，四向若朝者然。铸十八罗汉、二十四诸天及塑伽蓝祖师天王等像[②]，各请置如法。计工始于“万历庚辰（八年），一浃岁而告成”。

千佛寺大殿供奉毗卢舍那佛，“座绕千莲，莲生千佛，分面合依，金光千朵”。[③] 毗卢舍那佛，乃遍照、光明遍照之意。《旧华严经》第二，《卢舍那佛品》说道卢舍那佛大放光明照十方，从诸毛孔出化身之云，“随众生器”教化之。知遍融所铸诸佛像之意旨乃依此经义设立。千佛寺属“华严宗派”丛林，也是在皇室权贵合力赞助下兴建而成的丛林。想当然，住持遍融“每昕夕上殿顶礼宝像，祝圣母皇太后、今上皇帝寿”。即遍融平日为国、为君进行祈福之宗教仪式，成为应尽之义务。

然遍融弘法目的仍在启迪大众向善之心。因此，下殿后，“即诵说真精

---

① 乔应春，《新建护国报恩千佛寺宝座碑记》，收入《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第58册，页101—102。

② 有说二十四诸天及阿罗汉十八身像为朝鲜国王所赠。但是，根据，《帝京景物略》，卷一，《城北内外·千佛寺》，刘侗所言：“尊天二十四像”，为朝鲜国所制，然“所执持器，乘海脱失，筑氏补之，非其国制也”。相较之下，朝鲜国“工逊”。而阿罗汉十八像，“梵相”，非朝鲜国形模，“与天人示现威仪又别”。页77。

③ 刘侗、于奕正，《帝京景物略》，卷一，《城北内外·千佛寺》，页40—41。

密义,启牖诸善士,计已有所兴起”。乔应春称扬遍融此举:

> 嗣诸善士仰视诸佛,蒲伏百拜如在其上,及睹其旁又皆肃然整娇。然怒目而视,有不心悚色动闭目反走更相劝勉以趋于善者乎!以一化十、以十化百、以百化千、以千化万,而善人之多其何可量!……况善人多,则和气洽。自是圣寿齐天,皇图配地,本支茂衍,臣庶康宁,清妖氛而迓福祥,皆自和气中来矣。繇斯以谭佛慈之力,岂曰小补。①

乔应春此见颇符明太祖《三教论》所说的,佛、道之设,“阴助王纲”的看法;有益于国家制约化俗的辅助功能。这也是乔应春特别声明自己为千佛寺撰写碑记的理由所在,并“非信异端而崇之也”。

至于赞助千佛寺营建之各界善信,依赵志皋的《大护国千佛寺遍融大师塔院碑记》之碑阴所指,上至两宫皇太后及各妃嫔,下至各宫衙门阉宦、宫女。所载有:

> 大明仁圣懿安康静皇后、大明慈圣文明肃皇太后、容妃韩、惠妃马、中宫皇后王、皇贵妃郑、端妃周、奇妃叶、未封李、勤侍夫人彭、于景科女、赵春芳女、曾贵英女、靳贵英女、褚□女、陈秀女、张重花、杨□女、岳信女、杨添禄女、张鸣鸾女、刘堂女、宋明女、康荣女、周春花、孙果女、相礼女、张祖秋、陈腊梅、袁喜女。

而各衙门太监,则有乾清宫管事提督两司房御马监太监高相,及乾清宫等各衙门太监等官,如:

> 姚定、房录、李永、高腾、赵朝、□用、杨辉、李郁、岳朝、杨禄、陈忠、岳大用、陈钦、黄大用、刘成、杨春、李受、马进、亢忠、粟臣、李钦、张安、张清、王永、刘淮、李升、常期、关用、龚升、樊腾、张舟、屈成、张宦、王官赵良、曹国用、魏忠、于鹏、董期相、孙夫、赵真、华钦、王孝、刘刚、□春、李隆、刘吉祥、马钿、翟成、李官、崔才、王朝、张进、粟暹、马秦、郭栋、温进、张和、刘宝、孟坤、张艾、郭朝、龚进、李仲□。

又有钦依皇坛汉经厂各衙门太监等官,如:

---

① 乔应春,《新建护国报恩千佛寺宝座碑记》,页101。

姚定、卢永寿、王进受、李进、胡敬、杨用、张然、崔朝、马朝、杨成、孟廷安、王臣、王安、马和、丁雄、赵永、曹进、赵继芳、龚来、高永、王举、徐伟、高登、陈忠、□□、任大用、刘贵、张随、王祥、□俊、何升、张思忠、翟进、党礼、高全、李禄。

看来千佛寺如同皇室之香火院，财力物力全得力于宫廷上下的支持，尤其是宦官们的大力支援。若仔细再对照乔应春撰，《新建护国报恩千佛寺宝像碑记》之碑阴《万善同归》所刻之名单，对宦官热衷于佛教事务的行为，以及千佛寺营建工程的浩大，更可一目了然。职此，故不胜其烦地罗列各方赞助人士之姓名，列举成表5。

表5 赞助千佛寺营建之各衙门太监

各衙门掌印佥书太监等官	
排顺	**人　名**
一	学友、梁用、孟山、孔成、蒋禄、王名、姚定、毕敬、陈辅、孙隆、张大受、张成、高相、张暹、李昭、孔昭、范江、白元、曹仁、谢朝（廿人）
二	蒋朝、邓用、□用、□进、张本出、张□、李经、卢进、霍升、温朝用、徐禄、郑忠、李成、李朝、李英、孟保、赵朝、岳大用、赵喜□、赵见臣、赵自觉、姜受（二十二人）
三	王仲、常月、焦□、姜保、高用、杨朝、董林、刘相、浦惠、赵明、栾臣、金恩、卢朗、张善、张清、□朝、孙顺、刘升、王朝、赵自勋、霍恩奎（廿人）
四	魏保、刘林、朱明、王准成、牛卿、李永、解永、白良、郭金、王成、孙进孝、潘智、韩登、谢奉、平瓒、杨秀、王保、马成、李宣、薛□、粟道、□□（廿二人）
五	张相、孙佐、李云、杨守绪、王玉、田科、霍大用、张玉、孙忠、李钦、王守支、张言、傅金、宗朝、贾昂、田德、王清、祝祥、苏忠、王然（廿人）
六	李名、赵禄、宋隆、赵恩、刘进、穆瓒、于朝、田忠、赵佃、徐栾、□奕、石进、张音、魏进、王宠、许安、刘禄、徐梅、赵成、张忠、孟坤等（廿一人）
七	马章、郑用、□□、韩龙、李信、张舟、苏保、王时、庞永、徐朝、刘永、张浩、马惟、杨禄、郭用、谢表、史道、柳春、亢顺、崔才（廿人）
八	□□、布朝、张引、王拱、张祥、□福、田永爵、□□用、柳贵、曹时、沈隆、姚常受、刘龙、张岩、贾忠、刘受、陈忠、张臣、刘升、王竺、赵员（廿一人）
九	□仲、张安、周建、董景、周□佑、史和、庞仓、宋朝、高进、张寅、王伦、贾强、许禄、王□山、刘名、王吉、蔡进、张礼、王穆、刘泰、屈成（廿一人）

续 表

排顺	人 名
十	王相、王用、□朝、刘朝、黄美、顾镇、周进朝、卢朝□、刘进、容用、陈钦、韩松、张云、徐佐、杨君福、徐行惠、周□、赵山、付保、刘薄、汉经厂习学(廿一人)
十一	苏大经、杜学、张奉、李现、刘保、李进、唐水受、赵保、陈景、陈良、栗旺、梁水福、王贤、姜水、董禄、曹明、张真、涂天朋、刘成、随臣(廿人)
十二	□□□、李堂、刘□、王□、李升、高腾、刘旺、孟景、金禄、周进、杜璋、臧恩、刘堂、□坤、陆敬、宋忠、张济、毛祥、王宣、田清、王安(廿一人)
十三	□安、孟仁、张伦、郭朝、魏刚、张朝、□朝、杨春、张保、谢选、刘进朝、杨朝、苏惠、郭通、袁德、张忠、徐保、陈进、张钦、李升、谷成(廿一人)
十四	□□、赵良、□保、□鉴、张奉、徐福、陆广、国□、朱进、张儒、苗荣、陈用、崔滕、邵福、张林、张朝、董凤、苑得、韩举、尤进、王保(廿一人)
十五	张用、王树、卢升、马升、李进朝、甄朝、李臣、张王、于浦、尚锐、姚大、赵忠、王舟、杨春、李朝、张栋、孟朝、赵保、柳定、张文、赵□芳(廿一人)
十六	张朝、王忠、刘进、邵坤、王效、田禄、张大洪、赵奉、刘恩、高增、李恩、陆朝、张用、刘勋、卢进、王用、王现、杨朝、赵永福、周用(廿人)
十七	张安、□朝、□升、孙道、□皋、孟廷安、李祥、李用、□进、田禄、赵永、郭受、李桂、高庆、李恭、刘用、孙朝、王进忠、张禄、曹永(廿人)
十八	王京、刘朝、刘进、□朝、刘□元、张安、王时、赵恩、李宣、李钦、刘刚、崔敏、王隆、山保、明广、郑才、杨佑、窦朝、苗盛、康道、王俊(廿一人)
十九	□朝、刘逵、王宣、李朝、张保、李常、杜朝、刘住、王□仁、鲍达、李朝、刘宣、李用、宋文全、王朝、王良、李用、杨忠、卢德、王官、张□忠(廿一人)
二十	□忠、牛进朝、郑崇□、尹相、廖保、李忠、牛卿、吴宁、萧承、黄自成、崔可大、张沂、陈达、刘腾、刘奉、刘稳、郭平、郭进、郝靡芳、刘成、高永(廿一人)
二十一	□用、武恭、赵进、李朝、赵思、刘朝、曹瓒、汪韦、高登、李友、高朋、范江、杨礼、高腾、梁永福、粟旺、吴臣、刘宣、刘政、阎禀、郜成良(廿一人)
二十二	安朝、王奉、马进、高□、彭□、丘忠、阎□、许金、李朝、□□、王□、张瓒、杜清、注良、马镛、刘□、张□、王成、段通、金茹、袁勋(廿一人)

续 表

排顺	人 名
二十三	□金、□进忠、杨永、牛忠、李朝、尚明、蒋林、陈升、王永、赵还、刘镇、□朝、李金、李相、李阳、邓朝、魏章、马宪、刘用、程进、高全(廿一人)
二十四	安忠、王进、周登、刘仲、孙奉、张尧、范钦、李山、张仁、刘玉、张□、袁□、王□、舒□、王儒、孙相、王臣、杨升、耿堂、马堂、高登(廿一人)
二十五	乔□、陈惠、王老□、刘闰、田可、霍现、袁春、张淮、刘清澄、张喜、牛进朝、刘禄、张信、陈进、王庶、徐保、钱升、王京、徐冲、侯朝、刘若贤(廿一人)
二十六	牛文、董义、龚升、董□、紫朗、胡清、任禄、李月、黄雄、尚明、郝进、冯时秀、史保、王相、陈忠、徐用、王升、赵阳、郑刊、张恩、张鉴(廿一人)
二十七	李寅、杨全、张文□、李六道、薛金、史成、聂仁、郭印、浦锐、赵月、田春、张进、曹宪、穆秀、李住、刘信、张辅、韩廷、张朝、张亨、李春(廿一人)
二十八	□□、王禄、王登、曹时、赵进、全钿、党礼、赵承恩、田进、袁得、甘吴、房进朝、赵王、孙登、苏朝、陈清、朝忠、□□□、孔恩、王进受(廿一人)
二十九	张诚、李仁、孔清、毛通、刘龙、黄思□、马文、孙恺、张佑、张乐、薛礼、陈禄、舒章、张相、孟坤、于虎、于升、许住、许顺、王保、任清(廿一人)
三十	刘淮、任朝、李张宣、杨禄、刘礼、许□、张素、王瀛、潘雄、陈用、杨清规、秦守素、宗景、焦钦、钱进、史禄、张祯、李二□、戴科、刘保(廿一人)
三十一	□□、□□、张惠、明许山、陈东、刘□、粟进、杨臣、王弼、姚稳、尹斌、张祥、王□、韩纪、常钺、解秀、杨廷章、刘安、高朝、解美、费安(廿一人)
三十二	□□、□清、□□、高□、于祥、徐忠、王忠良、郑禄、杨寅、武进、□六、纪大相、桂进、谢选、梁怀、冯良、藏恩、时相、陈名、孙源、夏绶(廿一人)
三十三	崔□、张名、郭成、周升、徐龙、杨春、胡永、张登、张宠、苏金、樊腾、房顺、曹保、诸福、许用、范庆、炉俺、姚用、刘进朝、张党、王朝(廿一人)
三十四	□□、□清、林从、程兴、井钺、翟臣、阎□、卢进朝、赵宣、鲁相、王时光、张春芳、卢朝用、田景和、李臣、赵廷、王勋、赵登、张得、炉顶、彭王(廿一人)
三十五	□□、□□、郝□明、张如、李春、曹成、王福、常进、潭华、尤奉、张升、李准、徐僧、马爵、赵江、简福、杜春、杜朝、李官、王江、舒寿(廿一人)

续 表

排顺	人 名
三十六	□□□、师忠、边安、李本、王□、赵时、张祥、刘如、张□、张镇、田良、李□、刘立、周景、王臣、许安、赵琴、赵茂、□升、□□、苗增□(廿一人)
三十七	□□、翟□、李新、孙□、郭忠、郭朝、王升、王保、阎□、张进、吴升、邢清、赵用、孔宁、王用、郭□、崔恩、李应丰、高相、王成、张□(廿一人)
三十八	□□、苑朝、郭奉、郭泰、田升、谷恩、刘玉、杨公、淮堂、刘忠、□用、杨仁、□达、焦成、□□、穆清、许县、刘保、李明、方进(廿人)
三十九	田□、赵进、贺良、杨仁、黄臣、□彬、翟林、胡佐、侯□、金成、□用、工朝、李贤、□春、郑朝、李乾、李支、韩礼、陈进、李蕙(廿人)
四十	田□、赵进、贺良、杨仁、黄臣、□彬、翟林、胡佐、侯□、金成、□用、工朝、李贤、□春、郑朝、李乾、李支、韩礼、陈进、李蕙(廿人)
四十一	□□、阎堂、王□、杨堂、□成、张□、□□、□□、陈□、马成、丘□、高滕、李通、扬礼、刘□、魏□、宋明、赵诚、梁保(廿人)

以上共四十一排,八百五十二名。而碑阴记载:“十方檀那”(布施信众),罗列的女信众,如表6所示。

表6 赞助千佛寺营建之女性信众

十方女信士	
排 顺	人 名
一	尚氏、庄氏、韩氏、赵氏、王氏、秦氏、李氏、刘氏、董氏、李氏、马氏、张氏、叶氏、文氏、张氏、右待夫人徐氏、勤侍夫人彭氏、慎待夫人韦氏、夫人郝氏、夫人成氏(二十人)
二	张氏、姜氏、张氏、沈氏、范氏、刘氏、王氏、白氏、石氏、张氏、王氏、陈氏、沈氏、张氏(十四人)
三	刘常女、李寅香、陈芙蓉、王湖女、冯伟女、于水女、觉成女、方纪女、孙果女、米刚女、杨义女、阳春春、杨玉远、□堂女、张都女(十五人)
四	李进女、文丁香、叶秋香、王进女、李得女、尤桃花、□杰女、王佐女、□□女、□芙蓉、徐秀兰、韩春兰、王金叶、赖秋菊、夏贵女(十五人)

续 表

排顺	人 名
五	沈氏、刘氏、董氏、谢氏、夏氏、桂香、朱氏、杨氏、赵氏、徐氏、曾氏、叶氏、陈氏、王氏、相氏（十五人）
六	董氏、张氏、陈氏、杨氏、王氏、叶氏、相氏、柳氏、郭氏、李氏、宋氏、尹氏、胡氏、尚氏、徐氏（十五人）
七	金氏、史氏、曹氏、高氏、火氏、梁氏、侯氏、田氏、范氏、崔氏、□氏、尚氏、钱氏、杜氏、鲁氏（十五人）
八	田叙女、任相女、李翠秀、陶秀云、李翠春、刘祥女、焦翠珠、杨□贵、范侍长、蔡侍长、陈梅花、□绪荣、刘长女、田松女、吴大姐（十五人）
九	徐粤、张真祥、王二姐、茅女儿、施柔女、翟雄女、姜祥女、高美女、张虎□、包仁女、王章女、任祥女、赵福女、荆伦女、李勋女（十五人）
十	吴二姐、安惠清、吴三姐、刘善保、王大保女、王氏叙荣、温玉女、方朋女、朱氏、胡氏、郝氏、范氏、陈氏、郜氏、龚氏（十五人）
十一	居氏、胜氏、雷氏、柳氏、魏氏、解氏、姑氏、万氏、蔡氏、单氏、焦氏、□氏、黄氏、丁氏、阮氏（十五人）
十二	石氏、佟氏、刘氏、洪氏、贾氏、张氏、许氏、田氏、罗氏、陈氏、张氏、奶子、王氏、叶秋女、张氏（十五人）
十三	周氏、孙氏、张氏、王氏、沈氏、李氏、张氏、□氏、陈氏、赵氏、□氏、王氏、杨氏、杨氏、刘氏（十五人）
十四	张氏、高氏、杨氏、范氏、田氏、马氏、李氏、刘氏、王氏、张氏、刘氏、李氏、刘氏、赵氏、张氏（十五人）
十五	董氏、王氏、杨氏、范氏、刘氏、王氏、李氏、张氏、□氏、□氏、张氏、尹氏、齐氏、郭氏、吴氏（十五人）
十六	张氏、赵氏、梁氏、孟氏、张氏、李氏、郭氏、沈氏、王氏、张氏、杨氏、曹氏、董氏、张氏、陈氏（十五人）
十七	沈氏、张氏、申氏、王氏、李氏、杨氏、石氏、□氏、王氏、刘氏、杨氏、许氏、孟氏、李氏、许氏（十五人）

续 表

排顺	人 名
十八	黄门李氏、范门翟氏、张门张氏、□□□□、高氏安仁、许氏安仁、萧氏、田氏、刘氏、陶秀□、叶秋香、姜氏、徐氏、贾氏、刘氏(十五人)
十九	陈门李氏、陈门林氏、陈门郭氏、朱门陈氏、彭门刘氏、刘门李氏、杜门孙氏、杜门郭氏、许门王氏、陈门李氏、张门郭氏、徐钰尚氏、李□张氏、陈朝用刘氏、□□□□(十五人)
二十	张□东氏、崔动年氏、□堂经氏、田氏、丁顺部氏、杨门赵氏、龙门马氏、刘门马氏、李门刘氏、□善董氏、王门魏氏、王平李氏、王柔刘氏、□□刘氏、李□冯氏、□□魏氏、杨真□氏(十六人)
二十一	□□费氏、萧堂李氏、刘忠张氏、王祥门氏、尹得龙女、□□雉氏、刘金秦氏、笛道李氏、□柔郭氏、王英刘氏、□□□氏、任氏□全、刘氏、张氏(十五人)

以上共二十一排,三百二十名。从千佛寺创建因缘推断,上列各女信众之身份可能属王公夫人、朝臣妻女以及宫女,或者是阉宦的眷属等。据刘若愚,《酌中志》卷二二,《见闻琐事杂记》载:"凡侍者即汉史所谓对食,今所谓菜户之类……犹外之夫妻也。"知某些宦官是有家眷的,即宦官与宫女结为夫妇,称为菜户或对食。

而"十方檀那"之后,又列举"檀越"一项;包括"□□□□□檀越及汉经厂习经檀越"之各宦官姓氏(参见表7"檀越:赞助千佛寺营建之各衙门太监及汉经厂习经")。然于"□□□□□檀越"项目下加刻"万历辛巳(九)年十月四日加刻□□建刹已□结社念佛,时刻无间,百日禅期,各衙门太监等"字。似乎补注各衙门宦官除钱财布施外,尚透过佛教修行仪式,祝贺千佛寺的落成。事实上,汉经厂的职责就在于此。汉经厂原设于皇城西边,设有内臣若干名,"每遇收选官人,则拨数十名习念释氏诸品经忏"。假如遇到像"万寿节、正旦、中元"等节日,则"于宫中启建道场,遣内大臣瞻礼,扬幡挂榜,如外之应付僧一般。其僧伽帽、袈裟、缁衣,亦与僧人同,惟不落发耳"。[1] 得知遇宫中节庆,则以宦官代僧执行佛教祭仪以兹庆贺。而千佛寺

---

① 刘若愚,《酌中志》,卷一六,《内府衙门职掌·汉经厂》,页116—117。

的落成大典，实质上，参与营建的多为宫中眷属。因此，将之视为宫中重要庆典，亦不为过。所以，宫中拨出众多汉经厂乃至各衙门之宦官于千佛寺进行“结社念佛”、打“百日禅”之庆祝活动，亦是自然之事。

之后，万历十一年（1583）闰二月□五日又再度举行同样“结社念佛”、“百日禅期”的佛教活动。因为于“檀越”项目下（如表7所示）又加刻“万历癸未年闰二月□十五日。依□前因结社念佛，时刻无间，百日禅期，各衙门太监等”字，明显得知此次活动的举行，仍依照前次惯例。

表7 檀越：赞助千佛寺营建之各衙门太监及汉经厂习经

<table>
<tr><td colspan="2">□□□□□
檀越……（加刻“万历九年十月四日□□建刹已□结社念佛时刻无间百日禅期各衙门太监”等字，其下罗列以下各太监之名）</td></tr>
<tr><th>排顺</th><th>人　名</th></tr>
<tr><td>一（前）</td><td>党礼、李祥、□用、孟延安、陈□、张安、郭□、杨用、王忠（九人）</td></tr>
<tr><td>二（前）</td><td>苏进、张本、王受、李官、李通、□□、何升、李进、李禄（九人）</td></tr>
<tr><td>三（前）</td><td>□、□□、□□、刘□、□□□、胡敬、曹进、□□（八人）</td></tr>
<tr><td colspan="2">汉经厂习经
檀越
（加刻“万历十年十月四日□□建刹已□结社念佛时刻无间百日禅期各衙门太监”等字，其下罗列以下各太监之名）</td></tr>
<tr><th>排顺</th><th>人　名</th></tr>
<tr><td>一（后）</td><td>张进、郑朝、刘□、高勋、王□、张进、张成、万丰、郭廷、赵永（十人）</td></tr>
<tr><td>二十二</td><td>刘龙、鲜良辅、姜相、孙兰、张义、刘聪、孙保、李真、王宗仁、王大经、马恺、李清、郝付、黄永（十四人）</td></tr>
<tr><td>二十三</td><td>赵文项、袁祥、袁翊、马□、粟□、粟铭、粟亮、粟子礼、粟子乐、刘龙、李浩、姜桐、王尚只、张友、乘喜（十五人）</td></tr>
<tr><td>二十四</td><td>赵习□、龙□、张龙、王福□、郭洪、马元、魏豹、刘俱、孙守登、张中、王云、刘仲阳、邢禄增、邢保、王怀（十五人）</td></tr>
<tr><td>二十五</td><td>□□□、张保、陈龙、陈□、刘英、刘□学、白福□、杜□、张□良、刘铎、聂仲学、王大□、孙友、聂全惠（十四人）</td></tr>
</table>

续 表

排顺	人 名
二十六	赵自朗、张如、董山、张仁、周和、白良、阎福、张敖、赵大全、传朝、夏锐、杜秀、聂山、王寸、魏？（十五人）
二十七	赵□忠、彭□忠、彭应艮、李廷□、□□□、周世□、潘九龄、程福海、禓应勒、赵廷桂、赵文□、杨大良、杨付、李龙、王汉（十五人）
二十八	赵见忠、刘箎、李准、李廷相、李文秀、能晓、董奉、刘尚才、王雄、李镇、李朝、王天福、石仲良、邓云、费虎（十五人）
二十九	赵时忠、张存用、李文才、罗□□、何秀、王住、于崇意、赵敖、李苍、于仲良、马英、王熏、邢泽、邢河、李思仪（十五人）
三十	赵成忠、韩伊、于仲举、王廷贵、李泽、虞恺、虞铎、李天恩、李天对、陈镗、谢钦、于廷相、张聪、李普喜（十四人）
三十一	赵一孚、张英、张强、殷盟、老人、杨堂、常志成、钱顺、李智、徐忠、张付、赵史、崔尚义、白扣、陈府（十四人）
三十二	赵进、李臣、于敬、刘安、张其、崔福、□洪、李安、李千、刘用、正近、张禄、王艮、朱保、王君受（十五人）
三十三	赵孝、萧尽忠、萧忠、赵进、杨□、孙样、田进朝、刘刚、刘刚、焦仲学、张朝、李进忠、李祥、孙忠、赵举（十五人）
三十四	赵荣、王暈、史忠、□□、刘保、蔡钦、沈栋、龚满、张学、邢厂、韩林、王用、袁用、谷寿元、米升（十五人）
三十五	谢朝、董廷相、田恩、邵瓒、吕禄、张升、刘恩、王朋、李升、张朝、吕□、张顺、郭用、李朝、杨奈（十五人）
三十六	郭成、李升、赵宇、李云、田晓、崔进、吴永、郑忠、梁保、姚忠、杨恩、高永、刘庆、马中、雷贞（十五人）
三十七	徐□、刘禄、客海、彭□、韩升、张西、李敏、亢禄、左朝、孔用、尹金、马早、李进、解世上、刘忠（十五人）
三十八	王受、吴奉、孙銮、高千、刘朝、王用、张德、王喜、苏宪、李□、张道、范朝、周增、杨朝、阎信（十五人）

续 表

排顺	人 名
三十九	李□、叶相、杨保、郑朝、李永、熊保、陈用、吴用、常朝、高廷、戴熊、许和、□春兰、丁太、穆汉(十五人)
四十	□龙、张进、□□、胡□、胡□、张□、□皋、刘□、张□、□□、刘钊、王□、贺淮、王贵(十四人)
四十一	范美、沈龙、□福□、张金、□□、□□□、李大用、□□、□□、□□、王□□、钱杰、刘光先、李浩(十四人)
四十二	丁良、彭□、刘朝、徐□□、刘□、□宣、李成、田朝、朱朝(九人)
二(后)	王举、邢朝、刘淮、田禄、赵承恩、马见、马朝(七人)
三(后)	□□、□□、□□、王□、张思贵、王□朝、翟进、魏朝、赵进、丁雄(十人)
(备注:以上三排分作前后两部分分列,是为了标示加刻其上的文字位置。至于三排以下,即自第四排起,右侧罗列诸太监之名如下,左侧罗列僧众之名如表 8 所示)	
四	苑福、满寿、善保、佛智、丁师、徐龙、赵伟、潘□、仇凤、杨堂、杜宁、查雍、李敖(十三人)
五	鄙学、任恺、李易、钳升、陈表、张林、杨佑、般盘、刘堂、汪金、陈麟、王才、杨栋、张勋(十四人)
六	赵福、戴金、李春、蒋敬、靳奉、宋良、李佩、李其、曹成、汤顺、高贵、薛英、刘锐、刘佐(十四人)
七	周朝、刘永、文定、杨朝、孙大儒、黄相、李恕、王禄、张用、屈淮、郝钦、任科、谭澄、邢道(十四人)
八	任在、刘林、王贵、王斌、高荣、贾实、李相、李阳、任臣、李余、王海、任先、武纪、郝科(十四人)
九	任材、李名、曹通、赵海、宋相、樊位、田云、张宿、任良、朱灯、任舟、张科、马用、孙付(十四人)

续　表

排顺	人　名
十	曹礼、张恩、张庆、王春、郭成、任贤、杨正、王花、杨金、张名、蒋恩、王果、路用、文乙(十四人)
十一	高文、孙普、曹宣、曹洪、尹孝、舒贵、崔利、李孝、蒋奎、白銮、李清、侯纪、蒋太、宁如(十四人)
十二	曹宪、耿真、王顶、王栋、李右、胡堂、李贵、杨铭、刘其、赵印、张纪、袁钟、刘奎、陈镇(十四人)
十三	车锦、卞杰、高仁、王仁、张禄、王住、周明、陈贵、田进、张付、韩琅、张进、曹成、牛卿(十四人)
十四	师廷化、冯常化、陈口儿、徐隆、王秀荣、顾文通、陆晋琴、景月仁、董志文、黄先春、秦天相、李文全、赵油见、刘岳(十四人)
十五	王廷文、马彦兴、马孝义、马孝泉、朝口王、马彦宽、高仲淮、王得龙、释方、袁法启、王朝用、王大用、任杲、释老公(十四人)
十六	高法传、宋尚口、权月、张进仁、张廷美、王廷佐、王廷金、王阳光、张廷印、王良臣、任大国、文住、郭尚乙、郭承(十四人)
十七	王名、贺九思、舒口龙、杭思忠、李贵、胡应麟、侯应奎、庄才、周相、陈清万、张彩鸾、刘锦绣、赵明解、郝天伟(十四人)
十八	刘德时、张瀛、李继先、张真口、王彦口、尤梦口、王荣、孙大成、尹熊、王天才、刘林、宗守口、韦庆、口恒(十四人)
十九	轩蒙、刘余庆、王臣、吴佐、口春、徐章、康用、李恭、刘永、徐月、郑忠、常春光、元朝、张忠(十四人)
二十	张相、趋印、张仿、萧应付、黄虎、薛材、王臣、王英、李付、马堂、张堂、金瓒、张堂、史上仁(十四人)
二十一	曹保、张五、王保、刘玺、张禄、李虎、何永禄、陈名、张奉、武坪、刘禄、杨得、黄思贤、薛文(十四人)

以上共四十二排,六百五十二名。至于左侧所列僧众,如表 8 所示。

表8 赞助千佛寺营建之僧众

排顺	法 号
一	普照、□心、觉传、觉瀛、觉祥、志寿、清高(七人)
二	了贤、了海、了恭、了闻、了用、了□、了金(七人)
三	了通、了修、了镇、了庆、了明、了锦、了吉(七人)
四	清通、清连、清池、清福、清黄、清金、清善(七人)
五	清真、清登、清美、清证、清闲、清乾、清喜(七人)
六	元庆、元馨、明乐、明相、明心、园大、园空(七人)
七	明江、明果、清池、清忍、了喜、了□、□正(七人)
八	了香、了成、真峰、性亮、了祥、圆意、法本(七人)
九	明恩、清万、本川、本在、了乾、圆□、法顶(七人)
十	真宏、真寿、□源、丁贵、了宁、明忠、明义(七人)
十一	丁能、圆□、了□、明盛、□□、仁平、能□(七人)
十二	□朝、明春、清闲、明喜、了灯、明印、净佑(七人)
十三	明俊、仁美、明浔、明鹏、明章、净能、了宗(七人)
十四	明彩、性寂、了法、了□、□□、□□、清敬(七人)
十五	明佳、净智、□祥、□□、圆中、净□、清成(七人)
十六	真光、了童、了明、圆信、□□、净□、递动(七人)
十七	正容、圆净、明镗、秋月、□□师、净□、真福(七人)
十八	正化、善兴、了容、□□、远资、明成、□□□(七人)
十九	清元、清高、大元、兴全、净安、清闻、□□□(七人)
二十	元性、真玉、真桂、清□、清□、清凤、净先、净朗(八人)
二十一	宗学、清敬、清思、了悉、了法、清富、清□、清□(八人)
二十二	元真、清成、真朝、清花、明度、圆□、□□、□□(八人)
二十三	惠善、如大、悟净、清禄、明普、木鱼师、法随、明□(八人)
二十四	明稳、真海、真祥、了圆、了聪、仁照、□经、洪(八人)
二十五	明惟、净经、明见、明贵、明善、净先、□□、□□(八人)
二十六	如正、明心、清淳、清凉、清松、清思、清月、明月(八人)

续 表

排顺	法 号
二十七	清池、明施、净巧、镇□、本顺、性云、清意（七人）
二十八	清西、回春、净思、□□、了忍、清证、明□（七人）
二十九	真明、了□、清贵、如满、明旺、了明、明德（七人）
三十	了儒、明开、明思、清莲、法见、明厚、清□（七人）
三十一	明修、清明、明□、清泉、清顺、清海、明君（七人）
三十二	明荣、元果、明显、清凉、清玉、明香、法元（七人）
三十三	性常、一照、明灯、元荣、清学、清景、法运（七人）
三十四	一景、明礼、一经、元受、道淳、印□、一连（七人）
三十五	明进、法庸、明用、明和、乘便、□定、□□（七人）
三十六	一福、乘玉、明保、乘恩、乘佐、明□、乘□（七人）
三十七	惠□、一□、元常、法才、□□、棠□、□□（七人）
三十八	宗明、□□、正□、能□、明□、明□、□□（七人）
三十九	元恺、宗□、宗常、一□、□□、明□、□□（七人）

以上僧众共三十九排二百八十五人。总合上述所记人数共达两千一百零九人，而宦官人数高达一千四百零四人，占总数的近百分之七十。这样的数字，表面上除了显示宦官崇佛的热切外，实际上，其集团势力的庞大以及成员之间高度附随的一致性行为或称之为集团性行为，更彰显当时在拥有最高权势之大珰冯保的支配下，宦官之间利害与共、相互依存的连锁关系。

从赞助千佛寺创建之人士的身份、地位以及人数的众多来看，千佛寺无疑是北京城内的一大丛林。就寺地而言，在人口稠密、寸土寸金的京城内，占地还达"肆顷八十七亩九分"[①]，近约五万平方公尺，面积不能说不大。所谓京师一地"栖众饭僧之所，唯千佛寺"而已。[②] 可想而知，千佛寺所持之地力、财力雄厚。又以遍融在京所拥有的声望和势力，奔走其座下或仰仗其力

① 赵志皋，《大护国千佛寺偏融大师塔院碑记》之碑阴所载。

② 陶望龄，《敕赐慈慧寺十方禅院园地碑》，收入北京图书馆金石组编，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第 58 册，页 136。

而得以在京发展的僧众也应当为数不少。就在千佛寺附近即阜成关外有座慈慧寺，创寺之人为愚庵法师，"法师，蜀之安岳人，名真贵，幼从父出家，受法于暹法师"。[①] 愚庵入京在遍融逝（万历十二年，1584）后多年，其入京弘法亦多受其同乡即在京之蜀籍廷臣黄辉的护持。黄辉为四川南充县人，"其词翰见天下"，其书画与董其昌齐名，愚庵为其友人。愚庵"自蜀弘法北上"，欲"募建寺，檀施半出宫中"。[②] 而赞助之人，"上自慈圣宣文肃贞寿端献皇太后，下迨贵珰，外讫于朝士□□□□不表而景来"。[③] 此寺为慈慧寺，完竣于万历三十年（1602），距离遍融逝世时间也长达快二十年，其如同遍融深受王宫贵人的赞助，虽无法证实是直接受惠于遍融，但想来与遍融在京弘法时，无形中为蜀僧入京扎下根深蒂固的弘法地盘有密切的关系！

七、结　语

由于遍融本身并无撰著传世，故本文对其行迹的探讨，多借助当时与其接触往来人士的相关记载。因此，对其思想的核心并未给予精确翔实的论断。而遍融因不曾言明自身师承和宗派立场，故造成宗派归属的不稳定性；有人称之为华严教师，或言禅师行者，或载其法嗣未详。尽管如此，这样的不确定性正反应明中叶以后佛教之禅教合一、宗派界线模糊而各宗极尽融合的时代趋势。

其实，根据赵志皋的指证，千佛寺遍融大师乃属"华严宗派"。又根据相关记载显示，遍融确实被视为当时北方华严宗派的重要代表人，也是隆、万年间北方佛教界的重要领导者，为各方佛子争相访求的主要对象。在明末佛教四大师里，除蕅益智旭外，云栖袾宏、憨山德清、紫柏达观都先后北来求教，其中尤以紫柏达观与遍融相处历时较久，对遍融推崇之情亦见至深。达观在《祭法通寺遍融老师文》中，自述："予往来偏融之门观其动履，冥启予多矣。……呜呼！遍老照师予违慈范，奄乎十九寒暑，法堂尘积，黄叶萋

---

① 陶望龄，《敕赐慈慧寺十方禅院园地碑》，页136。

② 有关黄辉与愚庵法师之间的情谊，参见刘侗、于奕正，《帝京景物略》，卷五，《西城外・慈慧寺》，页208。

③ 陶望龄，《敕赐慈慧寺十方禅院园地碑》，页136。

萋,聊具瓣香,以表素思。"达观虽未敢自称是遍融法嗣,但是在他的内心里却潜藏着一份深邃的感恩之情。他说:

> 予闻世谛,有父则有子嗣,微嗣则人类绝,然有宗嗣焉,有思嗣焉。而出世法中,则有戒嗣焉,有法嗣焉。予于偏老之门,未敢言嗣。若所谓德,则此老启迪不浅,焉敢忘之。兹叙脱白颠末,宗教所自,于吊辞者,盖时有报德之思焉。①

达观对于遍融的怀念和知恩之情款款流露于上。憨山德清阅读此文后,深受感动。故于《题达观大师祭遍融大和尚文后》将其比拟成:"昔延陵季子挂剑于徐君墓,谓心许于生前,报知于身后,以为义高千古,世谛如此,况出世乎!"他说:"予观达观师祭遍融老文,深有感焉。……遍老度生六十余年,法施将满大地。至若知恩报恩,人间几几。借令人人如达师者,则大通之因地又不必取于墨劫之前也。"②

或许在达观的人生经历上,乃至思想或性格上,有多处与遍融相似之处,遂使其自觉与遍融特别契合!譬如,达观的师承法嗣亦不详,且曾为拯救因受诬入狱的憨山大师,称言"憨山不归,则我出世一大负"。之后,自己也因政事牵扯受诬入狱。③ 他对隆、万以来佛教界知名大德像遍融、法界、憨山等接连入狱的不幸事件,除感叹"名高必招忌"外,更谴责教内人士自相残害的恶行。他指明隆庆时期遍融、法界的入狱,"皆遭细人之谗"所致。而万历年间憨山名盛山东劳山时,"亦遭诬陷"。所以明白指出:

> 吾曹有不知大体者,亦随脚跟乘风鼓谤,流言充斥,扇惑清听。殊不知松柏不历风霜,黄金不经垆冶,道人不涉逆境孰辨真伪。嗟哉!秃奴,徒捐发须,不谙大体,灭华倡胡,浮云散尽,明月还孤,光彻寰宇,汝面泥涂,辱书答此。可谛踌躕,情中理白,邪正皎如。古人有语,诬人自诬,事未定而先见,情难辨而理区,千载晨昏,何疑之有。④

---

① 释真可,《紫柏老人集》,卷七,《祭法通寺遍融老师文》,页267。

② 释德清,《憨山大师全集》,卷一七,收入《明版嘉兴大藏经》,第22册,页561。

③ 达观拯救憨山及自身牵扯入狱之关系缘由,请参见前揭拙稿,《明万历时期慈圣皇太后的崇佛——兼论佛、道两势力的对峙》一文。

④ 释真可,《紫柏老人全集》,卷一二,《复敬郎》,页326c。

遍融入狱虽为教界“细人”构陷所致。但综合以上检讨所得，关键因素乃在遍融涉及隆庆年间高拱与赵贞吉之间的人事斗争。当时凡与贞吉来往之人均遭排挤。遍融在入京后的弘法事业上，深受同乡赵贞吉与陈以勤两位阁臣的大力护持。其关系的建立，除了基于同乡的地缘连结外，贞吉、以勤同是好佛者，尤其贞吉是位阳明学派的禅学者，属泰州学派；学宗释氏，思想多与遍融相通，因此更加深其间的亲密关系。由于遍融与贞吉的亲近，很难不受高、赵之间人事恩怨的波及，也因此使其教界仇敌有机可乘，得以陷他入狱。而赵贞吉、陈以勤则分别走上辞官引退之路。

细察遍融或是万历时期憨山、达观的入狱，无一不与时之政治斗争有关。而以上一连串佛教人物的不幸遭遇，正是明中叶以后政界人事缠斗下无辜的牺牲品。同时，借此得以窥察在佛教力图振兴之际，其极欲借重凭依的政治权力，反成威胁其本身发展的一股危险力量。

明昆明太华寺供奉沐氏十二世像之历史意义

一、前　言

太华寺，又名佛严寺，建造于元大德十年（1306），位于风景殊胜的昆明城滇池西边，是元朝梁王（讳甘喇嘛）出资为当时高僧玄鉴无照和尚（1276—1313）所建盖的一座寺院。因此，太华寺自建立以来，便是王公贵人、文人学士争相参访的佛门净地，也较他寺多了一份贵族气息，同时享有特殊的政治礼遇。[①] 然而，在元明交替之际，太华寺是否仍然维持其传统所拥有的这份优渥地位，并且在此朝代转换的战乱岁月里，仍能发挥其宗教应有的化俗安民之功，而为明朝镇守云南之西平侯沐英家族所重视，以保持其特殊的历史地位呢？根据史料显示，有明一代，太华寺确与沐氏的来往极为密切，从沐氏历代先人画像被供奉在太华寺一事，可见端倪。但是太华寺与沐氏的这层关系，如何建立起来？关键因素为何？诸史料并未有太多的记载，亦少见近人有详尽的相关研究。故本文试图对上述诸问题进行探讨，以解明沐氏历代画像之所以被供奉在太华寺的可能因素

① 赵世延撰，杨耀卿书，《太华山佛严寺无照玄鉴禅师行业记》碑，收入李昆声主编，《中国西南地区历代石刻汇编 · 云南省博物馆卷》，天津：天津古籍出版社，1998，第14册，页23。

及其历史意义，同时借此为明代汉地佛教传播于云南地区之景况，提供一具体可说之例。

二、太华寺的建造及其于元朝的政治地位

太华寺，位在昆明城西碧鸡山西南之太华山顶，从中可以俯瞰滇池，一览滇城之明媚风光，为滇省名胜之区。其附近遍布远近驰名之佛刹，有华亭、太平、罗汉、普贤诸寺，以及即心、松隐、悟空等庵，也“惟太华寺最胜”[①]，建筑亦属“滇湄梵刹”之冠。[②] 元时，太华山一带[③]寺庙曾为梁王避暑之地，据《梁王避暑宫》载：

> 滇绎吴梅村诗：碧鸡台榭乱云中，旧是梁王避暑宫：铜柱雨来千嶂喜，铁桥风定百蛮通。朱鸢县小输宝布，白象营高挂拓弓：莫唱太平滇海曲，槟榔花发去年红。今之西山诸寺庙，即梁王避暑宫也。[④]

而太华寺，据前揭《太华山佛严寺无照玄鉴禅师行业记》碑载，创始于元大德十年（1306），乃梁王“命平章也先不花同御史陈师廉等”于滇城卜地创建佛刹，“一载而成，赐寺额曰佛严，山曰太华，延师（无照玄鉴禅师）为开山第一祖”。就创建因缘来看，除显示梁王护持佛法或护持玄鉴法师之崇佛信念外，风景宜人的太华寺，应当也为梁王提供一处不错的消暑休憩之所才是。

---

① 陈文纂修，《景泰云南图经志书》，卷一，《云南府・寺观・太华寺》，收入方国瑜主编，《云南史料丛刊》第六卷，昆明：云南大学出版社，2000，页 12；周季凤纂修，正德《云南志》，卷三四，《外志・寺观・太华寺》，收入前揭《云南史料丛刊》，第 6 卷，页 433；以及王文韶修，《续云南通志稿》，卷六六，《祠祭志・寺观》，台北：文海出版社，1966，页 3666—3667。

② 夏光南，《元代云南史地丛考》，十一《元代滇事蠡测谈》，台北：中华书局，1968，页 166。

③ 太华一处之胜境，可于尹尚廉，《玉案山房诗草》，卷下，《太华山》八首诗中窥见端倪，其一诗述及：“太华高拥万山宗，系缆昆池喜过从。日气夜生罗汉壁，湖光秋荡美人峰。何年古井开仙椟，欲济苍生起卧龙。杖底苴兰烟一点，不知身在玉芙蓉。”收入《丛书集成续编》，第 173 册，台北：新文丰出版社，1989，页 710。

④ 夏光南，《元代云南史地丛考》，十一《元代滇事蠡测谈》，页 167—168。而前揭尹尚廉，《太华山》八首诗中，亦言：“亿昔梁王此驻旌，乘时避暑纳空明。”页 711。

太华寺开山住持玄鉴,曲靖普鲁吉人,至元十三年(1276)生,大约逝世于皇庆三年(1313)[①],享年三十七。玄鉴年幼出家,六岁时,父母将其"送入虎丘寺礼净公剃落"。年约十六,前往滇池西北玉案山之筇竹寺参领当时"云南禅教之大宗"雄辩禅师(1229—1301)。三年期满后,"发誓参方。自滇黔游荆、楚,抵吴、越"[②],终于参得天目山中峰和尚之妙意,"机缘契合,为第一座主,乃嗣法为临济宗二十世孙"。[③] 大德七年(1303),玄鉴领受中峰之命,回滇弘法。[④] "未几,法席大振,皈依者众,声闻王庭。梁王甘刺麻遣使迎师问道",于是玄鉴"将法席赴徒镜中等,随使入对"。梁王钦崇玄鉴殊甚,特为其创建佛严寺,"得戒受皈者不及悉

① 按前揭赵世延撰,杨耀卿书,《太华山佛严寺无照玄鉴禅师行业记》碑载:无照生于"大元至正十三年(公元1353年)丙子春二月"。从立碑年代与生年记载来看,明显出现未生先立碑的讹误。据陈援庵,《明季滇黔佛教考》(石家庄:河北教育出版社,2000),卷一,《明以前滇黔佛教·玄鉴》,对佛严寺《无照玄鉴禅师行业碑》提出七大疑点,判定此碑为"元以后不学释子杜撰显然矣"。对其生年,则言"惟《(阮)志》据《碑》谓'玄鉴至元二十三年生,皇庆间卒',与中峰祭文三十七春秋之说正合,此则传说之可信者,不能谓此碑一无足取也"(页243)。而陈援庵门人方国瑜也曾对《太华山佛严寺无照玄鉴禅师行业记》碑,就玄鉴生年与此碑完成年代等事项,进行翔实的比对与考证,断定此碑当为"为后人伪作也"。(参见杨载,《雄辩法师塔铭》方国瑜识《附说:玄鉴行业记碑》一文,收入方国瑜主编,《云南史料丛刊》,昆明:云南大学出版社,1998,第3卷,页306—307)此见为其师援庵所称许,谓"门人方君国瑜谓碑文两见至正纪年,断为至正以后人伪作,可称有识"。(陈援庵,《明季滇黔佛教考》,卷一,《明以前滇黔佛教·玄鉴》一文)至此,玄鉴禅师生卒年代大致被确认,之后如前揭李昆声主编,《中国西南地区历代石刻汇编·云南省博物馆卷》,第14册,亦收入赵世延撰,杨耀卿书,《太华山佛严寺无照玄鉴禅师行业记》碑。书中同时附注此"碑文著无照生于元至正十三年(公元1353年),寿三十七年。而碑立于1315年,未生就立碑,于理不通。疑碑文将元错为正。元(无?)照应生于至元十三年(公元1276年),寿三十七年,卒于公元1313年,卒后二年(即元祐二年)立碑"。

② 赵世延撰,杨耀卿书,《太华山佛严寺无照玄鉴禅师行业记》。

③ 夏光南,《元代云南史地丛考》,十《元代滇宗教之盛》揭载李厚庵之论。根据李厚庵的看法,"元至正(元?)中,住天目山,世所称为中锋和尚者,滇僧照本、圆护、普通、玄鉴,俱往受教,归教逾东西,是为临济宗入滇最初时代"。页135。

④ 陈援庵称"滇南之有禅宗,自玄鉴始"。对此,方国瑜在前揭《附说:玄鉴行业记碑》一文里,提及"惟在玄鉴之前,已有雄辩大师及大休传禅讲宗也"(页306)。又于概说杨载,《雄辩法师塔铭》一文中,引明宣德九年(1434)立,郭文撰,《重建筇竹寺禅寺碑记》曰:"初滇人所奉,皆西域密教,初无禅讲宗也。前元既一南诏,善阐人有雄辩大师者,以奥学宏器,归自中华,始唱讲宗于兹寺,滇之缁衣俊秀者,翕然从之,而其道日振。"又曰:"滇南禅教,启自雄辩。"(页304—305)尽管陈援庵与郭文论见相异,也不管雄辩或无照谁是开启滇南禅宗之先驱,然从史料的记载里,足见两位对云南汉地佛教传扬之力,厥功甚伟矣。

数。而王公贵人或登山问道，或入内授法，均获胜益”。[①] 可见玄鉴自此多与滇中权贵往来，备受尊崇。

玄鉴深得梁王的景从，无疑地与玄鉴自身深厚的德养有关。然仔细思考，与玄鉴为雄辩法嗣弟子的这层关系不无相关。玄鉴被列为雄辩法嗣弟子，史有明载，即“雄辩弟子见于史传及碑刻可考者，有玄坚（住持筇竹寺）、玄通（开山华亭寺）、玄鉴（开山太华寺）”等。[②] 根据元至大三年（1310）立，杨载撰，《雄辩法师塔铭》（额曰《大元洪镜雄辩法师大寂塔铭》）载：

> 世祖破大理之明年，师始至中国，留二十五年，所更事者四师，皆当世大德。最后登班集之坛，嗣坛主之法。其□□□□道大备，喟然叹曰：佛之种子，不绝于世，娇娇龙蛇，岂泽地而行，吾岂南归。[③]

雄辩归国后，以僰人之语说法、注书佛典，“传习益众。梁王尊为国师”。[④] 身为国师雄辩弟子，就法嗣传承及其在弘法上的杰出表现，梁王自然乐意赐予玄鉴及太华寺更多优渥的资源，以加强其宗教地位上的重要性。

由上所见，太华寺实属贵族建构之僧寺，信众多为王公贵人；譬如《太华山佛严寺无照玄鉴禅师行业记》载，至大四年（1311），“大理世守段忠公请师就崇圣寺，阐波离教”。又皇庆元年（1312），“安南王遣使赍聘，请师就交（趾）说法”，玄鉴答应“择日后行，随将衣法付嘱商岩，自作手书，令执事辞王公、宰官、居士、耆宿云：准于八月中秋要交趾说法，幸勿相送”。由此观之，玄鉴不仅是滇中名门权贵推崇的重要人物，其受外国礼聘说法的记载，虽无法证实其成行与否的真确性，然据此亦足显玄鉴在西南佛教界的声望。太华寺因玄鉴个人的关系而多了一层政治色彩，也多了一份政治实力，长此以往，在梁王及官界人士的护持下，成为一座拥有雄厚财力资源的寺

---

① 赵世延撰，杨耀卿书，《太华山佛严寺无照玄鉴禅师行业记》碑文。

② 方国瑜，《概说杨载撰，〈雄辩法师塔铭〉》一文，页305。

③ 同上书，页304。

④ 夏光南，《元代云南史地丛考》，十《元代滇宗教之盛》所引圆鼎和尚，《滇释纪》之记载，页134。

院。更何况元代对于僧、道之寺宇庙产大都透过政令予以保护。[①] 因此，太华寺能拥有相当丰厚的财力，不难想象。

据元泰定二年(1325)立，《太华山佛严寺常住田地碑记》[②](难以辨析之文字，以□表之)，得知太华寺所拥有的田产，确实相当可观。碑载，太华寺前后曾多次大量增购寺田，所购亩数分别记载如下：

一、至元二十五年(1288?)以前[③]，共计"板田通共壹百玖拾貮丘，共计捌拾玖亩柒分"，"秧田通□□□参丘，共计伍拾伍亩貮分"。两项每年"共纳秋粮□□□陆斗□貮□伍□□□□共拾分，共拾捌块，每分纳□□□□□升"。

二、至元二十五年，又购置"板田通共貮百柒□□壹石□□□□□□分，□□□□□陆拾捌丘计参拾捌□□□□，共纳秋粮□□□貮斗□□□地，共拾肆分，每分纳□税壹斗参升五合"。

三、至元二十八、二十九年两年购得"板田通共貮百捌拾壹丘，共计壹百捌拾亩零参分"，"秧田通共陆拾貮丘，共计陆拾貮亩零柒分"，两项"每年共纳秋粮□□□□□升□□"。"陆地夏税，每年共纳貮石壹斗"。

太华寺立碑详载寺田亩数、租税额度，无非声明"以上通在□□俱系滇中，公同立契，贵□绝嗣之田，遂即当□邻主，□石以垂永久"。

然而进入明朝以后，太华寺如此优渥的政治、经济资源将如何被接管？亦即，太华寺在明代是否还能承继其于元朝时的特有传统地位，而明朝镇守此地的沐英如何看待太华寺的旧有地位？是以下所欲究明的课题。

三、黔宁王沐英与太华寺"思召堂"设置的关系

洪武十四年(1381)九月，颍川侯傅友德、永昌侯蓝玉、西平侯沐英等奉

---

① 据方国瑜《概说〈元代保护寺庙白话碑〉》一文，提到"元王朝政令，凡宗教徒(和尚、也里可温、答失蛮)，得免差发，寺宇得受保护，多见于记载"。又以碑文"颁发圣旨，告诫军民人等，不许侵犯，刻石为凭，各地寺观有至今犹保存者"。收入前揭方国瑜主编，《云南史料丛刊》，第3卷，页314。

② 《太华山佛严寺常住田地碑记》，收入李昆声主编，《中国西南地区历代石刻汇编·云南省博物馆卷》，第14册，页26。

③ 从太华寺建于大德十年来看，至元二十五年，太华寺尚未建立，何来寺田设置？因此，年代讹误确切可见。至于立碑年代，根据方国瑜识，《〔明〕周嘉谟撰，〈清理庄田册疏〉概说》(收入前揭《云南史料丛刊》，页667，第4卷)一文，认为应是明正统年以后的伪作，相关的论点将于下文详细说明。

命往征云南。同年十二月壬申：

> 故元梁王把匝剌瓦尔密既入罗佐山，其右丞驿儿自曲靖驰归，谓曰：事急矣，将奈何？于是把匝剌瓦尔密挈妻孥与左丞达的及驴儿俱入普宁州忽纳寨，焚其龙衣，驱妻子赴滇池死。把匝剌瓦尔密遂与达的、驴儿夜入草舍俱自缢死。①

明军队驻进金马山，蓝玉等领军入昆明城，十五年（1382）闰二月，蓝玉、沐英攻克大理后，云南"始奉朱明正朔"。② 云南正式纳入明朝版图后，十五年三月，元司徒平章达麻里等就税粮问题奏请明太祖："元末，土田多为僧道及豪右隐占，今但准元旧。"③元旧，即是"依制纳税"之指，④太祖"可其奏"。太祖此刻的对应态度，与其新政权成立之初，为稳定局势，多承元朝旧制相仿。云南虽告平定，但种族复杂，不时发生叛变，务必施以绥抚政策始能安治其境；这就是太祖所说的"云南，诸夷杂处，地险人顽，守者非恩威并行，不可得而长久"的施政方针。⑤ 因此，奉命留镇云南的平西王沐英也势必以太祖的政治理念，作为经营云南政务的原因。此事，借由太华寺北"思召堂"的建盖因缘，可以得到相当证实。同时，也能借此端察太华寺何以与沐氏家族维持密切关系的某些可能原因。

如前述，太华寺在元代昆明佛教丛林中，早已享有较高声誉，故明初镇守云南的沐英，企图借助太华寺的传统影响力，发挥佛教"迁善去恶"的化俗思想，以安定社会秩序，故特为太华寺撰《题太华山佛岩禅寺文》，随即又拨款修寺。⑥ 根据景泰年间郑颙撰，《思召堂记》，多少可以了解沐英《题太

---

① 《明太祖实录》，卷一四〇，洪武十四年十二月壬申条记载，页 2213—2214。

② 《明太祖实录》，卷一四三，洪武十五年闰二月癸卯条记载，页 2246—2247；以及前揭夏光南著，《元代云南史地丛考》，十《元代滇事蠡测谈》所揭录之《兴宝寺续置常住记碑》，页 210—211。

③ 《明太祖实录》，卷一四三，洪武十五年三月丁丑条记载，页 2258。

④ 《元史》，卷五，《世祖纪》："至元元年春正月……癸卯，命儒、释、道、也里可温、达失蛮等户，旧免租税，今并征之。"收入杨家骆主编，《新校本元史并附编二种一》，台北：鼎文书局，1977，页 95。又《元史·武宗二》载：至大二年六月，"乙亥，中书省臣言：'河南、江浙省言，宣政院奏免僧、道、也里可温、答失蛮租税。臣等议，田有租，商有税，乃祖宗成法，今宣政院一体奏免，非制。'有旨，依旧制征之"。页 512。

⑤ 《明太祖实录》，卷二一五，洪武二十五年正月辛亥条记载，页 3175。

⑥ 余嘉华等编，《云南风物志》，《仙人掌上梵王台·太华寺》，昆明：云南人民出版社，1986，页 90—94。

华山佛岩禅寺文》的内容大意及其撰写的重要动机。《思召堂记》载：

> 太华山佛岩寺旧有黔宁昭靖文一通，今主僧才师大用惧其久而漫灭，为堂奉之，而名其堂曰‘思召’。……若黔宁昭靖王在太祖皇帝时以股肱心膂之臣，受钺专征，留镇云南逾数十年，恩信洽于蛮夷，德教加于百姓，至今人犹思之不能忘者，观王之文则可见矣。①

太华寺“思召堂”的设置，是为了供奉黔宁王沐英的《题太华山佛岩禅寺文》一文。沐英于此文中提到：

> 居城市者，固当有德以化俗，处寺宇者，尤当有德以兴教。又曰：俾游观者，因山林阁楼之胜而睹端严慈善之仪，因端严慈善之仪而起去恶迁善之心，则为士者庶知尽忠，为农者庶知务本，工不巧伪，商不奸欺，遵国法而叙人伦，君臣、父子、夫妇、长幼、各得其分。诵王此言，则王之善政善教为何如耶？宜乎，人到于今思之，而才师大用复惧王之文久而漫灭，为堂奉之。②

沐英希望太华寺僧能负起教化社会道德之责，裨益游寺之人，使之于观赏寺宇气势及佛菩萨庄严容貌之际，能生起“去恶迁善”之心，促令士、农、工、商恪守本分，促使社会风气归于良善。

沐英欲借助佛教化俗之功以佐王纲治国之情，与太祖肯定佛教化俗的思想不谋而合。太祖认为“除仲尼之道祖尧舜，率三王，删诗制典，万世永赖。其佛仙之幽灵，暗助王纲，益世无穷，为常是吉”。③ 太祖在立国之前，即至正十六年(1356)攻陷金陵，为稳固江南社会秩序，亦大力借助金陵首刹大龙翔集庆寺在江南的传统政治势力。④ 至正十七年(1357)将其改为大天界寺，汇集各界高僧共同举行安定军心之“广荐法会”，共同

---

① 郑颙，《思召堂记》，收入前揭《云南史料丛刊》，第6卷，页499。

② 同上。

③ 朱元璋，《明太祖集》，卷一〇，《三教论》，合肥：黄山书社，1991，页215。

④ 宋濂，《天界善世禅寺第四代觉原禅师遗衣塔铭》载，“元氏有国，文宗潜邸在金陵，及至临御，诏建大龙翔集庆寺，独冠五山，盖矫其弊也。国朝因之，赐以新额，就寺建官，总辖天下僧尼。”宋濂撰，钱谦益订，《宋文宪公护法录》，卷一之上，《天界善世禅寺第四代觉原禅师遗衣塔铭》，收入冈田武彦、荒木见悟主编，《和刻影印近世汉籍丛书思想》，京都：中文出版社，1984，第4编，页2902—2916。

筹划创立善世院，以承元朝宣世院统辖佛事之功，广收安定民心之效。职此，沐英镇守云南之初，欲借太华寺僧等佛教化俗的力量来稳定云南社会秩序的做法，与太祖初领江南时借用大龙翔集庆寺的领导力量，确有异曲同工之处。

而沐英统治云南之初，与太华寺建立的关系，为往后沐氏历代与太华寺的往来奠定关键性的基础。太华寺的"思召堂"，为景泰时任云南府僧纲司副都纲僧大用所建。但起建于何时却无法从郑颙《思召堂记》所载："今主僧才师大用惧其久而漫灭，为堂奉之，而名其堂曰'召思'，来请言为记，予诺之而未暇为也。景泰乙亥（六年）春二月壬午，总戎继轩沐公偕予劝农于郊，因过其寺，坐思召堂，才师复申前请"的记事中获悉。但大体可以推测，其完成应在景泰六年（1455）以前。至于堂中除供奉沐英的《题太华山佛岩禅寺文》一文明显可见外，是否还兼奉黔宁王沐英画像，则难从上述文句中窥知。可是，从其他史料记载，得知包括黔宁王在内的沐氏十二代画像确实供奉在太华寺内，至于供奉于寺内何处，亦不得而知。若按照明王士性《泛舟昆明池历太华诸峰记》的描述[①]，其于万历十九年（1591）春入滇游太华诸名胜，至太华寺，曾过"黔宁祠"瞻仰沐氏画像。他说：

> 及太华山门，□宫琳宇，辉煌金碧，倚山隆起，拟于紫霄碧云之间。余右陟飞磴历龙藏，东下黔宁祠，览其世像出，文陛前两□山茶八本高三丈，万花霞明，飞丹如茵，列绣如幄，游倦坐其下神□□复王疑入石家锦布障也。廊右绕出，缥缈楼观海，危槛一粟，水势粘天颜，以一碧万顷然哉。

同时，再查照明张佳胤的《游滇太华山记》述：[②]

> 出（华亭）寺里许，由大径登太华，回折数盘，两僧持茗□立亭右，乃少憩寓，目万顷洪波行于木末，又转攀磴道，长松茂草，蔽日参天，散步绿阴，萧然入画。至（太华）寺，僧鸣钟磬礼空王，出视两墀山茶树八本，皆高二丈余，枝叶团扶，万花如锦，杂以黄杨，绕以松桧，红绿争奇，

---

① 师范等纂，《滇系》，8 之 2，《艺文》44，收入《中国方志丛书》，台北：成文出版社，1967，第 139 号，页 658。

② 师范等纂，《滇系》，8 之 2，《艺文》66，页 668。

> 光彩夺目，兼佛宇翚飞，金碧辉映，胜地良辰，游人之稀观也。由殿右登石磴上，一殿岿然，石栏缭绕，万象毕呈，最为胜览。复下磴道，历左廊，观沐氏世像，转入聚星堂，有修竹数竿，舞□石上。

王士性文中所提："余右陟飞磴历龙藏，东下黔宁祠，览其世像出，文陛前两□山茶八本高三丈。"与张佳胤描述，自大殿出后，"由殿右登石磴上，一殿岿然，石栏缭绕，万象毕呈，最为胜览。复下磴道，历左廊，观沐氏世像"的景致方位颇为吻合。王士性指称的"东下黔宁祠，览其世像"与张佳胤所说的"复下磴道，历左廊，观沐氏世像"应是同一栋建筑物。若从坐北朝南方向来看，大殿的左边是东方，则大致可以推断供奉沐氏遗像的厅堂应该位在太华寺的东侧。

就以上分析，目前可以确认的是，太华寺僧大用对沐英的崇奉，已确立往后太华寺僧供奉沐氏历代画像的开始。而僧大用，据沐英子沐昂选辑，《沧海遗珠》卷四，辑录僧大用撰，《挽逯光古》诗一首[①]，并注明僧大用为日本人，是"谪居滇南"日僧。[②] 职此，僧大用为沐英筹建"思召堂"一事，是否欲借此表达自己对明朝及沐氏的臣服与效忠，颇值得玩味。

四、太华寺之沐氏遗像崇奉与沐氏家族的登寺凭吊

太华寺供奉沐氏遗像之实，见诸史料。如前揭尹尚廉撰，《玉案山房诗草》，卷下，《七言绝句·太华寺瞻前明沐公遗像》诗言：

> 梁王初去桂王来，一代雄图冷劫灰。独有丹青流世泽，山僧指点妙香台。

又清戴淳的《金马山怀傅颖公》诗言：[③]

> 闻奏平南绩，当年此驻师。常留沐氏像（诗注：沐氏十二代画像留

---

① 纪昀等总纂，《文渊阁钦定四库全书·集部》，台北：台湾商务印书馆，1983，页12。

② 云南省编辑组编，《云南地方志佛教资料锁编》，六《佛教》（五）之（二）《明初之日本僧》，昆明：云南民族出版社，1986，页51—52。

③ 戴淳，《晚翠轩诗续钞》，卷三，《金马山怀傅颖公》，收入《丛书集成续编·集部》，第137册，页104—105。

> 太华佛刹中),谁建颍川祠。春草前朝垒,阴风大降旗。布衣一杯酒,开国不胜悲。

又戴淳的《沐氏十二代画像》诗言:[1]

> 太华山寺里,胜迹寄林丘。灯火依诸佛,丹青识故侯。功臣嗟走狗,劳世笑浮鸥。何处麒麟阁,荒烟落日愁。

又《续云南通志稿·祠祭志·寺观》中,明载"佛严寺,在城西太华山腹,一名太华寺,元僧铉鉴建"。而"内旧有明沐黔国公历代画像"。[2]

以上史料,在在说明太华寺内确实供奉着沐氏十二世画像。至于沐氏十二代画像,是哪十二代?最直接相关的重要参考文献,有方国瑜的《沐氏十二代画像概说》一文。根据郑志惠所言,此文"收入本《丛刊》(应指前揭《云南史料丛刊》)卷六"。[3] 但经过多次查阅,并未寻获该文,经实地于云南搜寻查明后,得知方国瑜所撰之文,正确篇名为《滇南沐氏十二代画像长卷》,收入《云南史料目录概说》第三册。[4] 而本文有关沐氏十二世谱之整理,如表1"明云南沐氏十二世谱"所见,主要参考方国瑜撰,《滇南沐氏十二代画像长卷》及《明镇守云南沐氏事迹》二文[5],并参酌清张履程撰《明黔宁王沐氏世袭事略》及辛法春著《沐氏世裔予沐氏权势之消长》之"表七沐氏谱表"等资料。[6]

---

① 戴淳,《晚翠轩诗续钞》,卷七,《沐氏十二代画像》,页212。

② 王文韶修,《续云南通志稿》,卷六六,《祠祭志·寺观》,台北:文海出版社,1966,页3666。

③ 参见郑志惠先生为方国瑜撰,《明镇守云南沐氏事迹》一文所作的《后记》。收入前揭《云南史料丛刊》,第3卷,页695。

④ 方国瑜,《云南史料目录概说》,北京:中华书局,1984,页1133—1136。《滇南沐氏十二代画像长卷》一文的获得,在此要特别感谢云南社会科学研究院研究员侯冲教授的帮忙。

⑤ 方国瑜,《明镇守云南沐氏事迹》,收入前揭《云南史料丛刊》,第3卷,页685—691。

⑥ 张履程撰,《明黔宁王沐氏世袭事略》,收入前揭《云南史料丛刊》第三卷,页691—695。辛法春,《明沐氏与中国云南之开发》,第三章《沐氏世裔与沐氏权势之消长》之"表七 沐氏谱表",台北:文史哲出版社,1985,页172。

表1 明云南沐氏十二世谱

世代	人物	官职	备注
第一代	沐英	封西平侯,追封黔宁王,谥昭靖,生五子。	
第二代	沐春	初授骠骑将军,后军都督佥事。 洪武二十五年(1392),袭封西平侯,镇云南。 洪武三十一年(1398)卒,谥忠襄。	
第二代	沐晟	初授后军都督府佥事,升左都督。 兄沐春卒,得嗣(洪武三十一年),封西平侯,镇云南。 永乐六年(1408),进封黔国公,命子孙世袭。 仁宗即位(1425),命兼太傅。 正统四年(1439),追封定远王,谥忠敬。	
第二代	沐昂	正统四年,为征南将军,充总兵官。 正统九年(1444),升左都督。 正统十年(1445),卒,追封定边伯,谥武襄。 子男四:长僖、次俊、佐、佑(方国瑜载沐昂生三子)。 孙男五:璘、献、瓒、琬、琇。	著《沧海遗珠集》 沐昂,《坐五华山聚远楼》 沐昂,《赠太华僧解制下山》 沐昂,《陪兄定远王游太华寺》 沐昂,《游太华寺》 沐昂,《游金齿法明寺》 沐昂,《游正续寺二首》 沐昂,《春日游圆照寺》
第二代	沐昕	为成祖五女常宁公主驸马,移住南京。	
第三代	沐斌	晟长男,诏袭黔国公爵,居京师,叔昂逝,命总兵继抚云南,生二子。 景泰元年(1450)十月五日卒,赠太傅,谥荣康。 子琮幼,命昂孙沐璘以都督同知代镇。	
第三代	沐僖	昂长男,袭左卫指挥,随征麓川有功,升锦衣卫千户,赠都督同知。	著《继轩集》

续 表

世 代	人物	官 职	备 注
第四代	沐璘	沐僖之长子，沐昂之孙，进袭祖指挥佥事。 寻升云南都指挥使，进右都督同知，充总兵官，继斌镇守云南。 天顺元年（1457），升右都督，特晋荣禄大夫。六月卒。 擢璘弟瓒为都督同知往代。	著《继轩诗集》 沐璘，《冬日游筇筑圆照寺》 沐璘，《题德丰真如境界姚安》 沐璘，《题五华寺旷怡楼》 沐璘，《题五华寺归云丈室》 沐璘，《五华寺真意亭》 沐璘，《游太华寺二首》
第四代	沐瓒	僖三男，璘之弟。命瓒升都督同知，充总兵官，镇守云南。 成化三年（1467），斌之子琮继镇云南。 成化四年（1468），命为副总兵，移镇金齿、腾冲诸处。 成化十七年（1481）卒。 子男四：诚、谦、详、谏。	
第四代	沐琮	斌次男。 成化二年（1466），入朝袭父爵（黔国公）。 成化三年（1467），还镇云南。 弘治九年（1496），卒，赠太师，谥武僖。 无子，以诚之子昆为后。	著《益庵集》。
第五代	沐诚	瓒长男，授骠骑将军，升锦衣卫都指挥，充金腾参将，世守地方，赠都督同知。	
第五代	沐详	瓒次男，袭金腾参将，镇守地方。	
第六代	沐昆	诚长男。 孝宗令嗣黔国公，继镇守云南，加太子太傅。 正德十六年（1521），昆卒，赠太师，谥庄襄。 子绍勋袭。	著《玉冈集》

续 表

世 代	人物	官 职	备 注
第七代	沐绍勋	昆长男,袭黔国公,继镇守云南。 嘉靖九年(1530),加太子太傅。 嘉靖十六年(1537),卒,赠太师,谥敏靖。 子朝辅袭。	
第八代	沐朝辅	勋长男,袭黔国公,继镇守云南,加太子太傅。 嘉靖二十六年(1547),卒,赠太保,谥恭僖。 子融、巩。 令融嗣黔国公,授朝辅弟朝弼都督佥事,代镇守云南。 后融、巩相继卒也。朝弼得袭。	著《文楼漫稿》
第八代	沐朝弼	勋次男,袭黔国公,继镇守云南。 子昌祚袭。	
第九代	沐昌祚	弼长男,袭黔国公,继镇守云南。 万历十三年(1585),加太子太保。 天启四年(1624)卒,加赠太师。 子沐睿。	
第十代	沐睿	祚长男。 万历二十四年(1596),以都督佥事镇云南。 万历三十五年(1607),卒。 子启元。	
第十一代	沐启元	睿长男。 天启五年(1625)袭黔国公。 子天波。	
第十二代	沐天波	启元长男。 崇祯三年(1630),袭黔国公。 子忠亮(据前揭张履程撰,《明黔宁王沐氏世袭事略》一文,言忠亮于顺治"十八年正月",为吴三桂所执,"不食旬日,死"。)	

方国瑜于《滇南沐氏十二代画像长卷》中提及："此（画像长）卷自沐英至沐天波共二十幅半身像，服明朝衣冠。"又言："按此卷不言为何人作，亦不记年月，惟画像止于沐天波已留须。"可知沐氏十二世、二十人之画像已如表1所列。此沐氏十二世画像长卷虽不知完成于何时，但按照第十二代沐天波的生卒年代（1617—1659），则沐氏十二世画像长卷的完成时间大致可以推断。而前述万历年间张佳胤的文章已确实指出沐氏世像供奉于太华寺之实，因此沐氏画像入寺供奉一事，至少自沐英以后便是沐氏家族累世进行的一项重要惯例。

太华寺成为供奉沐氏遗像的专门寺宇之后，太华寺及其所在之太华山境，渐成沐氏家族或达官贵人，乃至文人学士凭吊追思沐氏先人及登幽览胜之地。沐氏家族先后登寺寄诗者，不乏其人；如沐昂撰，《定边伯（沐昂）陪兄定远王（沐春）游太华寺》诗：[①]

> 胜日寻幽入太华，奉陪旌节兴尤嘉。慈云长护阶前竹，法雨先开槛内花。百尺含泉如泻练，一杯春酒胜流霞。清时正尔堪行乐，不管风欺乌帽斜。

沐昂又撰，《定边伯陪兄定远王又游太华寺》诗：[②]

> 暇日寻幽兴未涯，白云深处有僧家。重过方丈题佳句，闲倚栏干看落花。奇树隔溪闻好鸟，轻烟度竹煮新茶。坐来顿觉尘纷息，回首西岩日已斜。

沐昂再撰，《定边伯陪兄定远王赠太华僧解制下山》诗：[③]

> 山深良夜静，闲话葛藤禅。茗啜石泉味，炉熏柏子烟。风清窗外竹，月满定中天。喜尔来相访，题诗记往年。

而沐昂长子沐僖撰，《题太华寺一碧万顷阁》诗：[④]

---

① 沐昂，《定边伯（沐昂）陪兄定远王（沐春）游太华寺》，收入《云南史料丛刊》，第6卷，页488。

② 沐昂，《定边伯陪兄定远王又游太华寺》，收入《云南史料丛刊》，第6卷，页488。

③ 沐昂，《定边伯陪兄定远王赠太华僧解制下山》，收入《云南史料丛刊》，第6卷，页488。

④ 沐僖，《题太华寺一碧万顷阁》，收入《云南史料丛刊》，第6卷，页488。

华峰屹千仞，俯瞰昆明池。池吞三百里，茫茫浩无涯。有阁峰之滇，雄擅湖山奇。……元戎赐华扁，大书揭其楣。希文赋洞庭，少陵歌渼陂。二翁若睹此，尤多英伟辞。徒兴怀古念，朗咏沧浪诗。

沐僖又赋《游太华寺》诗一首[①]，即沐僖《重游太华寺》诗：

七年不到此名山，今日来游且尽欢。新构僧楼宜远眺，旧题诗句喜重看。一林岚气侵衣润，万壑松声入耳寒。滇海茫茫涵夕照，几回翘首倚栏干。

这首诗，应当与前首《题太华寺一碧万顷阁》诗相呼应，但事隔已达七年之久。沐僖长子沐璘也同样游历过"一碧万顷阁"之美，赋有《宿一碧万顷阁》诗：[②]

朝游碧鸡巅，暮宿太华顶。虚阁倚层峦，萧然出尘境。推窗瞰溟渤，一碧秋万顷。天空波欲连，云去山愈静。轻风菱荇乱，细雨蒹葭冷。款乃度渔歌，微茫淡鸥影。山僧蹈真趣，遁迹同箕颖。远客散烦襟，闻钟发深省。幽怀时自适，尘虑何由屏。细和濯缨篇，归舟夕阳暝。

沐璘又有《游太华寺》诗二首[③]，第一首：

连日看花兴未穷，踏青又到梵王宫。半空紫翠千峰出，十里烟霞一径通。窗影暖摇松桧日，园香晴度杏桃风。频游不为东林社，要与边民乐事同。

第二首：

昨朝揽辔游金马，今日扬帆到碧鸡。松卷翠涛岩畔落，梨飘香雪中迷。青山可意当檐列，黄鸟多情傍酒啼。自是康成饶逸兴，无边清景入新题。

以上沐氏家族多首游太华寺诗之作，呈现沐氏家族与太华寺之间频繁互动的关系。从其诗叙里，不仅感受到太华山境之美，还得知沐氏家族登山

① 沐僖，《重游太华寺》，收入《云南史料丛刊》，第6卷，页488。
② 沐璘，《宿一碧万顷阁》，收入《云南史料丛刊》，第6卷，页488。
③ 沐璘，《游太华寺》，收入《云南史料丛刊》，第6卷，页488。

访寺时，经常留宿太华寺。借此，沐氏家族既可瞻仰先人遗像，又可览胜休憩一番。太华寺在有明一朝，形同沐氏之家庙兼别馆。

至于时之达官贵人、文人学士游太华寺之诗作，不胜枚举。在此，仅列举一首较为写实之作，即明曾烜撰，《陪西平侯（沐春）游太华寺即事二十韵》：①

太华南南照，禅宫镇寂寥。碧鸡森列卫，金马势相朝。经略虽因楚，平讹实自尧。地灵兮岛屿，天籁奏箫韶。俯迎门如近，逶迤路转遥。（中略）历代风流尽，皇明德化昭。先公开徼，嗣子继朕镳。感命归重绎，班师格有苗。武功平蜒僚，文教及椎雕。行马陪朱盖，寻真渡石桥。雨时应润块，风细不鸣条。列乘骖骐骥，游车载歇骄。烽烟清海峤，甘露泽山椒。四野勤农务，深岩禁采樵。羁人逢盛世，属赋兰苕。

曾烜此诗，一则称述金马、碧鸡等附近山峰之雄美，另则借此称颂沐英及其子沐春等兄弟镇守云南所创建之丰功伟业。而沐氏先人遗像供奉于太华寺内，也为后世游太华之文人学士，平添一份怀念沐氏家族之历史情怀。如清尹尚廉撰，《玉案山房诗草》，卷下，《大观楼》诗谈到太华之胜，也述及沐氏之威。诗言：②

乍看蜃气接云平。抚槛炎天冰雪生。青压万峰来太华，碧浮双塔涌昆明。沐家世镇余城郭，武帝雄图冷旆旌。把酒临虚歌入破，只今祠客有英声。

在玩赏太华美景之余，也不忘缅怀沐氏先人镇滇事迹，此似成后人游太华以凭吊古人之共同心情。

五、沐氏权势与太华寺的财力累积

就上述显示，凡提及太华寺必谈沐氏，太华寺是沐氏精神遗留的重镇，成为时人及后人凭吊沐氏的游览圣地。而太华寺，在有明一代，便依附在沐

① 曾烜，《陪西平侯（沐春）游太华寺即事二十韵》，收入《云南史料丛刊》，第 6 卷，页 485。“先公开徼”，“徼”前疑有脱字；“属赋兰苕”，“属”后疑有脱字。

② 尹尚廉，《玉案山房诗草》，卷下，《大观楼》，收入《丛书集成续编 · 集部》，第 137 册，页 710。

氏政权的庇护下，实践其化俗之功、履行其崇奉沐氏先人和服侍沐氏家族的应尽义务。在此前提之下，太华寺如何取得并维系供给僧众生活的庞大财力，成为观察沐氏家族与太华寺往来关系的重要焦点。明嘉靖二十年(1541)立，广安姜恩撰，《太华山佛严寺续增田记》载：[①]

> 佛严寺建有年，僧□□□衍供费□□，先是常住□□增置田亩虽多，所入□□□月而岁，莫能周□。黔国家老广君钺尝棘棘曰，伟哉！斯寺首祝国厘，次奉先王香火，次守尔教法，矧给不周，僧用为厉，乃捐若干金，为其加拓之。先住持□理亦欣欣曰，美哉！□举贶□及我徒，我□□□哉。乃捐若干金为其□哉。

碑文确切点出太华寺履行"首祝国厘，次奉先王香火"之职，此话为黔国公沐氏家老广钺所言，故此处"奉先王香火"所指之"先王"应指"沐氏先人"。既然是奉祀沐氏先人之地，其财政问题，沐氏家族当然有义务提供或筹措解决。

已如前述，太华寺早在元代就拥有相当多的寺田与租税。入明以来，再透过沐氏势力的支持，不断地扩增其寺田，累积更多的寺产。有关明中叶以前太华寺庄田亩数及夏秋税收的大致情况，兹录成化五年(1479)，《太华寺常住庄田碣》之记载[②]，以示参考。碑记"太华寺庵登常住庄田数"，如表2所示。

表2 成化年间太华寺庄田数

第一分板田二十二丘，秧田八丘，陆地二块，子粒七石，夏税二斗二升，秋粮一石二斗三升。
第二分板田三十四丘，秧田五丘，陆地二块，子粒十石、夏税二斗二升，秋粮一石二斗三升。
第三分板田二十丘，秧田六丘，陆地二块，子粒七石四斗，夏税二斗二升，秋粮一石二斗三升。
第四分板田十四丘，秧田五丘，陆地二块，子粒九石，夏税二斗二升，秋粮一石二斗三升。

① 姜恩，《太华山佛严寺续增田记》，收入李昆声主编，《中国西南地区历代石刻汇编·云南省博物馆卷》，第14册，页44。

② 《太华寺常住庄田碣》，收入李昆声主编，《中国西南地区历代石刻汇编·云南省博物馆卷》，第14册，页36。

续　表

第五分板田十六丘，秧田五丘，陆地一块，子粒九石，夏税二斗二升，秋粮一石二斗三升。
第六分板田十丘，秧田五丘，陆地二块，子粒八石，夏税二斗二升，秋粮一石二斗三升。
第七分板田十四丘，秧田五丘，陆地二块，子粒六石，夏税二斗二升，秋粮一石二斗三升。
第八分板田十丘，秧田四丘，陆地一块，子粒四石四斗，夏税二斗二升，秋粮一石二斗三升。
第九分板田十五丘，秧田五丘，陆地二块，子粒四石四斗，夏税二斗二升，秋粮八斗八升。
第十分板田十七丘，秧田五丘，陆地二块，子粒九石六斗，夏税二斗二升，秋粮一石二斗三升。
山冲一分板田二十丘，秧田八丘，子粒九石，秋粮六斗。
旭师田一分板田十六丘，秧田四丘，子粒十石。园地一块，内有棕树等木。
吾苏五田一分板共四十八丘，子粒十石。
随庄田一分板田五丘，秧田一丘。
六家村庄田子粒数（以下字体模糊，未能辨识）
通师田一分板田三十五丘，秧田十三丘，子粒九石。
朱贵田一分板田二十三丘，秧田六丘，陆地一块，子粒四石四斗。
杨浚田一分板田三丘，秧田二丘，子粒一石。
旭师田一分板田五十一丘，秧田十丘，荞地一块，子粒十八石，秋粮二石五斗。
定师田一分板田十九丘，秧田七丘，子粒五石，秋粮五斗五升。

总计成化年间太华寺板田共有三百八十二丘，秧田一百零四丘，陆地十九块，子粒一百四十石四斗（六家村庄田子粒数缺），夏粮四石四斗，秋粮十六石七斗，园地一块，荞地一块。为确保以上各庄田之数及所有权，特于碑末声明："大明成化五年岁次己丑八月吉日当代住山道显、管事僧戒用、虎丘普用镌石二碣，一给庄户，一存本寺，互为证据。"

太华寺拥有如此庞大的寺田及夏秋田租税额，但是仍然如《太华山佛

严寺续增田记》所载[1]，纵使“增置田亩虽多”，但也面临“所入□□□月而岁，莫能周□”的经济窘困（文字虽有脱漏，但文意尚可辨析）。所以沐府家老广钺才要自动“捐若干金，为其加拓之”。然就太华寺不断扩增产业的发展看来，广钺之说，不免借困顿之名，行侵占民田之实，而毫无节制地扩大太华寺寺田。若再根据方国瑜对前揭“大元泰定二年（1325）岁在己丑仲吕月上浣太华山住持涌海同道友”立《太华寺常住田地碑记》的考辨，认为碑文所载：

> 至元二十三年，以价银三百七十两，买到安登庄人李阿黑、张保、江茂等绝嗣民田三项，凡板田八十九亩七分，秧田五十五亩二分，共一百四十四亩九分，收租粒八十三石八斗。又至元二十五年，以价银三百一十五，买到和尚庄张阿四、杨春发、毕文英、李美等绝嗣田二项（顷），凡板田一百三十二亩三分，秧田三十八亩八分，共一百七十亩一分，收租粒五十三石八斗。又至元二十八、二十九两年内、前后共备价银四百二十六两，买到新生甸李有钰、李贵、江老七、赵伟、张氏、金氏等绝嗣民田二项（顷），凡板田一百八十亩一分，秧田六十二亩七分，共二百四十二亩九分，收租粒一百一十九石。

并非元朝史实。如银两，非“元代云南使用货币”，元代货币“主要为中统钞及贝巴子，用银两者少”。且玄鉴和尚生于至元十三年，何能在二十三年住持太华寺，购置田产？因此，断定此碑与《太华寺玄鉴行业记》同出伪造，并推测此“碑立于正统年之后，而立此《常住碑》即为霸占田产。所说田亩价银收租之数，与立碑时一般情况相当，又可作为正统年稍后之历史资料也”。[2]

若方国瑜判断无误，则前揭成化五年由太华寺僧道显、管事僧戒用、虎丘普用镌石立二《太华寺常住庄田碣》，同样也有霸占民田之嫌。况且此碑立于正统以后的成化初期，与方国瑜指称的时代相符。而太华寺又是沐氏家族护持的重要寺院，为其谋得更多的资产，也等于扩大自己的势力范围。而沐氏于云南进行剧烈的土地兼并，乃众所皆知之实。《明英宗实录》正统

---

① 《太华寺常住田地碑记》，收入李昆声主编，《中国西南地区历代石刻汇编·云南省博物馆卷》，第14册，页44。

② 收入前揭《云南史料丛刊》，第3卷，页352—353。

十年(1445)7 月壬辰条载：

> 驸马都尉沐昕奏：臣父西平王侯英，洪武间，征进云南，就留镇守在彼，并故。臣兄春、晟相继袭爵。缘父遗下庄田畜产，财物人口，俱在云南。①

沐春、沐晟等兄弟继承父亲遗留下的所谓“钦赐庄田”及传有畜产财物作为私有财产，子孙得以相继。② 而“沐晟久镇，③置田园三百六十区，资财充牣，善事朝贵，络遗不绝，故得中外声”。④ 其田园三百六十区，散在云南各地，剥削所得，以供挥霍。沐晟自嘘：“吾日食其一(区)，可以周岁”，“珍宝金贶牣，库藏几敌天府”。⑤

万历年间周嘉谟在云南清理庄田时，对沐氏广占庄田，暴敛租税一事，指陈历历。沐氏能够如此为所欲为，他说：“看得沐镇握兵符，世守兹土，禄俸之外，听置田庄，国家所为优待也。”周嘉谟清查万历十六年(1588)云南庄田册时，发现沐氏拥有“税粮田地共八千三十一顷三十七亩，其税粮二千四百一十九石，不为不多矣”。指出：

> 自(万历)十六年来，迨兹仅二十四年，又复增加于旧，环滇封内，莫非总庄，有更仆难悉数者。于是乎，镇不得不委之参随，分之大小管庄、火头、佃长，正征之外有杂派，杂征之外有亡名，虐焰所加，不至膏见髓干不止。⑥

据此，沐氏于云南各地横征暴敛之实，确凿可见。方国瑜也指出：“明代云南严重剥削人民者，则为沐氏。凭借权位，广置勋庄。明制，凡大官僚(所谓勋臣)得钦赐勋庄作禄田，且利用职权自置庄田，有迫使农民开垦，亦有

---

① 《明英宗实录》，卷一三一，正统十年七月壬辰条记载，页 2611。

② 参见方国瑜识，《〔明〕周嘉谟撰，〈清理庄田册疏〉概说》一文，收入《云南史料丛刊》第四卷，页 667。

③ 从建文元年(1399)至正统四年(1439)，凡四十一年。

④ 张廷玉等编撰，《明史》，卷一二六，《沐晟传》，页 3762。

⑤ 王世贞，《弇州山人续稿》(八)，卷八二，《黔宁王沐英世家》，收入沈云龙主编，《明人文集丛刊》第 22 册，台北：文海出版社，1970，页 4004。

⑥ 收入《云南史料丛刊》，第 4 卷，页 669—670。

掠夺民田为己有。沐氏累代巧取豪夺，至占有军民田亩数量多危害最烈。"[①]因此，基于太华寺长期和沐氏家族密切往来，形同沐世家庙的关系，前述中所拥有的广大寺田与租税，岂不是沐氏广占民田之下的产物？更确切地说，太华寺的寺田、寺产，其实可说是沐氏家族的产业之一，都在沐氏权力的管辖之下。[②]

因此，不管前揭《太华山佛严寺续增田记》所载，广钺声称太华寺财政面临困境，要为其增置寺田以纾困，因而自动"捐金加拓"之说是否属实，总之，广钺与寺僧道显共谋增置田产的计划是不会改变的，因为累积财富是沐氏家族的一贯作风。于是，广钺与僧道显"乃涉、乃途、乃昼、乃度、乃得旧门□田□□□□□……"而道显于成化五年（1469）为确保太华寺田、岁租的永久占有，曾立《太华寺常住庄田碣》碑，以兹证明。同样，嘉靖二十年（1541）的寺田增置，僧道显"与今住持□宽"为防日久寺田被人侵占破坏，也立增田碑，以示永远核证。但是，为防落人口实，特于文末强调就食此寺之僧众，应将好施者之"善道"、"惠道"之情铭记在心，如此则"励，励则戒，戒则守，守则教崇而兴矣"。如此"增田之意"则尽在其中。"不然，人将曰群居食粟，□而议，诋而□矣。"由此看来，立碑反是他们霸占庄田的最佳掩护工具。

六、结　语

明永历十三年（1659），沐天波逝世，结束沐氏长达两三百年的镇滇政权。而太华寺也于沐氏镇滇的有明一代，在沐氏势力的护持下，长期担负供奉沐氏遗像的重责，扮演如同沐氏家庙的角色。然而这样的关系，随着沐氏政权的瓦解，入清以后，太华寺奉祀沐氏先人遗像的职责是否也随之消失？有待进一步的探讨。

事实上，按照清乾隆四十三年（1778）立，《昆明县批示太华寺供奉沐国

---

① 方国瑜识，《〔明〕周嘉谟撰，〈清理庄田册疏〉概说》。

② 明代诸多寺田中，有不少是权贵们借修建佛寺之名，行侵占之实。相关研究，于抽论，《明代二十四衙门的佛教信仰》，《成大历史学报》第25卷（台南：成功大学历史系，1999年12月）一文中，曾详加探讨与分析，页173—236。

公遗像执照》碑记载[1]，清政府并没有削弱沐氏家族在明代统治云南时所建立起的显赫声势及其历史地位，也没有将沐氏十二世遗像从太华寺撤出。反而太华寺僧想要终止长期以来的这项非成文义务，结果引起寺僧悟虔与沐氏后裔沐龙光的冲突，而兴起诉讼争端，即“云南府昆明县正堂加二级纪录二次，记大功一次。□遵批给照事，照得沐国公后裔沐龙光等与太华寺僧悟虔等互争□□□案”。后经云南知府审判裁定：

> 太华寺虽非沐氏家庙，但遗像在寺日久，且沐国公守滇功绩载之史册，历历可□。无论太华寺之是否沐氏家庙，均应虔诚供奉，断难任其推诿。所有沐氏遗像，请永远责令太华寺僧敬谨供奉，春秋祭祀等情，禀奉抚宪批开。

从此，太华寺供奉沐氏遗像成为法定祭典，务须于春秋两季定期举行。同时，还经昆明县地方政府批示发给太华寺僧悟虔，责令务必奉祀沐氏遗像的执照。其规定，与上述判决内容大致相同。执照上命令太华寺僧：

> 将沐氏遗像责令太华寺永远供奉，如敢亵慢损失，即提该寺僧究处。沐氏后裔亦□得藉端兴讼，余并悉缴碑摹存，等因奉此，合行给照。为此照给太华寺僧悟虔等遵照嗣□，务将沐氏像轴敬谨供奉，春秋祭祀，不得亵慢损失，致干查究。并将供奉处所，上禀兴□□补，禀明本县捐制神龛，以昭诚敬，均毋违延，切切须至。执照者遵。
>
> 右照给太华寺僧悟虔等。准。（这些字是后来加上）
>
> 乾隆四十三年十二月初三日给县行太华山住持僧悟虔□□□□。

如是，透过政治权力将太华寺原对沐氏的那份非成文奉祀职责法定化，硬性规定太华寺僧务必承续这项传统的历史任务，务必于每年春秋举行祭祀，不得亵慢违约。否者，沐氏后裔可以借此兴讼，而且寺僧还要接受刑法的拘提追查。因此，审判的结果，太华寺不仅要对沐氏后代负责，更重要的，还要对地方政府履行祭祀沐氏画像的法定义务。同时也显示明代沐氏在云南地区确实拥有不可侵犯、不可改变的历史地位。

---

① 《昆明县批示太华寺供奉沐国公遗像执照》，收入《中国西南地区历代石刻汇编・云南省博物馆卷》，第14册，页136。

若回顾太华寺奉祀沐氏历代画像的原始意义，从前揭《昆明县批示太华寺供奉沐国公遗像执照》所揭示的内文看来，可以确定太华寺并非沐氏的家庙。而太华寺之所以成为祭拜沐氏历代画像的专门佛寺，似同沐世家庙，此关系当建立在明景泰年间，太华寺住持僧大用为感怀沐英《题太华山佛岩禅寺文》及拨款修寺之德，特建构“思召堂”以奉沐英之文的基础上。虽然无法就此确认沐英画像也随文入堂，然一堂仅奉一文亦非合理之事。况且沐英护持太华寺，本希望太华寺僧能发挥道德教化以安定云南社会秩序之功，故将沐英遗像移入寺中供奉，岂不更彰显太华寺被赋予的这种期待及其特殊的地位？由此看来，此时沐英遗像供在寺中的可能性，不可说不大。加上沐氏权力逐日蒸上，身为日本人的太华寺僧大用积极营建“思召堂”，也不免有意借此表达自己对沐氏的臣服与效忠，进而取得沐氏政权的庇护之嫌。此多少可经由此后太华寺攀附在沐氏权势下，不断扩增寺田、租税，及嘉靖年间黔国沐府家老广铖自动出面纾困寺院财政，并与寺僧道显等共同谋划拓增庄田等营取态度，获得证实。所以，太华寺既然依附在沐氏政权底下，取得诸多丰厚的财政资源，相对的，它对沐氏先人遗像的供奉，自然是对沐氏家族应尽的重要义务，沐氏家族当然有权要求太华寺履行此项任务。因此，就双方关系而言，太华寺奉祀沐氏先人遗像，可以说只不过是与沐氏权力进行条件交换时所应付出的一种代价而已。

总言之，太华寺奉祀沐氏历代遗像之责，虽然没有随着沐氏政权的丧失而终止，但沐氏显赫的权势已成过去，不再是太华寺依托的重要权力。或许因为如此，乾隆年间太华寺僧才企图解除这长久以来非成文的传统责任，因而与沐氏后代发生争执，结果却经由昆明县官批示，太华寺务必于每年春秋举行祭祀沐氏历代遗像之祭典，终于使得双方关系有了法定基础，也使得沐氏历代画像得以留祀太华寺。

明五台山诸佛寺建筑材料之取得与运输

——以木材、铜、铁等建材为主

一、前　言

五台山，明代辖属山西太原府，位于五台县东北一百四十里处，其方圆五百里内有五座山峰，古称“五峰山”。五峰高出云表，山顶积土，平广无林，称为台。五台的东台为望海峰、中台翠岩峰、西台挂月峰、南台锦秀峰、北台叶斗峰是五台主峰，海拔高达三千五十八公尺。五峰之内，俗称台内，是一处平坦之地，面积约三百二十平方公里，梵宇佛刹计有六十八座。而佛教圣地台怀镇居于台内中心最低处，海拔一千七百公尺，亦是台内市集商贩要地。[①] 直至明代，

① 有关五台山的地理位置与佛刹分布梗概，主要参考江阳，《五台山的地理范围》，此文详细描绘五台山的地理位置、范围及五台山诸寺院的分布概况（《五台山研究》，第3期，太原：山西省社会科学院《五台山研究》编辑，1987，页3—5）。以及翟旺，《五台山森林与生态历史变迁》（山西：忻州地区林学会出版，1987）中清楚指出：“五台山有广义、狭义之分。广义指整个五台山系所在地区。包括五台县全境、繁峙县南区、代县东南山区、原平县（崞县）东山区，以及定襄县、盂县北山的一小部分。滹沱河自该山系东北的阴坡发源，向西南流，折向南流，又折向东流，回绕半周后流出山西省境，五台山系即位于该半周之内。此外还包括河北省阜平县龙泉关以西的山区。从平型关经繁峙、代县、原平、定襄、五台县的东冶，盂县的活川口，加上龙泉关以西，这一范围内的山区、丘陵及部分平川盆地，面积约6530平方公里……狭义者，指该山系东北部的五峰内外的山区。”页2—3。又参见正德九年（1514）立，重修会首净宝门徒道能、道宁，潘府伴读前募修德庙实录官兖人刘需撰，《敕赐普济禅寺重修碑记》（收入崔正森、王志超注，《五台山碑文选注》，太原：北岳艺文，1995，页221—222）。

"五峰内外,佛刹凡三百余所,多系先古帝王兴建。"[①]然历经世代变迁,各寺屡兴屡废,入明之后,朝廷相继予以兴建修葺。[②] 其分布,"或五峰抱出,或双岭中开,或迭起岩中,或耸居云外。"[③]若隐若现,更添五台圣境之色彩。

环顾五台四周环境,"左邻燕境,右接秦关;南枕太行,北连紫塞;磅礴千里,竣拔五峰;高插云汉,杰立空天;迴濛日月,畜泄云龙;玉雪夏凝,金风秋冽;梯云度险,扪梦蹑危。值物外之高流,造非常之真境"。[④] 在如此严寒陡峭、海拔一千七百公尺至三千多公尺的高峰之上,建盖无数丛林,非天人之力,实难克服艰困。难怪明人自诩:"虽吴楚之富,齐鲁之贵,曷克与于是耶!"[⑤]认为五台山得以完成众刹之建,乃感于文殊菩萨的"慈悲之广,誓愿之弥"所致。[⑥] 如是解说佛寺建筑工程的运作,与"赐铜于井中,龙发木于滹陀,良为天助"[⑦]之神迹似的说法毫无轩轾。从来对于巨大耗繁的伟大建筑,总投以不可思议啧啧称奇之声,而忽略来自各行各业、各阶层无数辛酸血汗的投注,导致难以呈显社会人力、物力对佛寺建筑的贡献与意义。

故本文针对明代五台山诸佛寺建筑材料的取得与运输之探讨,希冀借此观察佛教乃至时之社会如何在高山险峻的环境下,完成星罗棋布、金碧辉煌的佛刹建筑,如何取得所需的众多建材,又如何搬运至高耸入云的山峰之上,其务必借助的人力、物资与运输资源为何,而试图说明五台山佛寺建筑对其周边自然环境的开发与人文产业的具体影响为何。而本文论述的建

---

① 释镇澄原纂,释印光重修,《清凉山志》,卷二,四《伽蓝胜概》,收入沈云龙主编,《中国名山胜迹志丛刊》,台北:文海出版社,1975,第1辑,第21册,页66—67。而清嘉庆十六年(1811),颙琰撰,《清凉山碑记》,亦载五台"山中兰若精兰三百余所",收入崔正森、王志超注,《五台山碑文选注》,页130。

② 万历九年(1581)七月二十日示,佚名,《免粮卷案碑记》载:凡"五台山寺多系奉敕建盖"。收入崔正森、王志超注,《五台山碑文选注》,页259—260。

③ 释镇澄原纂,释印光重修,《清凉山志》,卷二,四《伽蓝胜概》,收入沈云龙主编,《中国名山胜迹志丛刊》第1辑,第21册,页67。

④ 明嘉靖十七年(1538),诏修藏典、赐紫沙门,敕建大广宗寺住山、嗣讲经论法主、东鲁琴台、秋涯道人、祖印天玺撰文,《五台山金刚窟般若寺重开山第一代住持嗣裔临济二十四世宝山玉大和尚缘起实行功德碑文》,收入崔正森、王志超注,《五台山碑文选注》,页233。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 嘉靖三十七年(1558)八月吉日代番恒山立,蒋应奎撰,《山西五台山重建金阁寺造立大佛五丈三尺金身行实碑记》,收入前揭崔正森、王志超注,《五台山碑文选注》,页250。

材,因资料搜集所限,主要集中在木材与铜、铁等金属建材的问题上,至于如砖瓦之类的建材,偶一述及外,其他详细之论尚待日后努力。

二、五台敕建佛寺之人力与财力的取得来源

(一)大显通寺兴建工程之人力与财力的取得

海拔二三千公尺的五台山上,却有无数的佛寺矗立其间,偏远崎岖又高耸的山区,对于佛寺建材的取得与运输,若无雄厚财力与物力的背后支撑,势必面临极大困难。古来五台山佛寺多为历代帝王敕建,明朝亦不违旧例,为祈求国运宁谧,百姓安乐,尝于五台山敕建诸寺。史载:

> 崇显通、圆照、文殊,皆敕建,广缘、普恩、万寿、兴隆、灵境、普救、演教皆敕赐也。众古刹新创,伟观奇构,星排棋布,不可枚举。其间,殿阁之峥嵘,楼台之壮丽,金像之辉煌,玉容之显露,纵有僧繇笔难摸写,俾龙像之游礼使冠,盖色题咏,山愈增而高,寺愈益而广。[①]

五台山诸寺既然多为奉敕建盖,则兴建所需之一切劳力与物资等,理应国家全权负责;如永乐五年(1407)敕建大显通寺一事,首遣内官监太监杨生、杨忠及诸藩省官员,率领力役之匠两万人,前来五台山台怀镇灵鹫峰下建盖大吉祥显通寺,以备迎接法王葛哩麻巴希居住。法王至此,见阿育王塔形制稍嫌狭隘,于是朝廷仍命杨生、杨忠等人率力役修建此塔,而工程所需"砖百万,基石千块,灰数千石,其余不目,经之营之,不日而成。高二百尺,阔十二丈,圆腹方基,焕然一新,视先有加"。[②] 计大显通寺及阿育王塔役使两万多名工匠,每日粮食之给付,以及建材所耗之砖百万、基石千块、灰数千石,究竟花费多少银两?没有确切数字可说。然这些费用,"凡有所费,皆

---

① 明嘉靖十七年(1538)立,诏修藏典、赐紫沙门,敕建大广宗寺住山、嗣讲经论法主、东鲁琴台、秋崖道人、祖印天玺撰,《五台山金刚窟般若寺重开山第一代住持嗣裔临济二十四宝山玉大和尚缘起实行功德碑文》,页239。

② 明嘉靖十七年(1538)立,诏修藏典、赐紫沙门,兼五台山敕建大铜瓦宝殿住山、嗣讲经律论法主、东鲁琴台祖印撰,《五台山大塔院寺重修阿育王所建释迦文佛真身舍利宝塔碑并铭》,页239。

出内帑”。[1]

在历经一百五十年后，即嘉靖十五年(1536)阿育王塔因“山高风猛，阴极雨频，腹基剥落，瓶盘废堕”。[2] 得见五台高山气候对建筑物的侵损状况，因此五台山钦差提督法王觉义都纲登塔察看，与大众商量后，倡议重建，议定由诸山高僧祖印、圆亮、继祥、德胤、了用等六十余人，“各罄己资，或银十两五两，米十石五石”。[3] 并礼请僧官觉义大师总督兼修，显通寺住持成秀料理诸务，僧人德玉负责工程财务收支，且命河北省真定府安平县工匠李端率领工匠百余人前来专事补砌工作，使用轮绳上下运载砖石灰泥等。而修建工程所用之建材与颜料，据载：“添新砖三万块、灰三千石、晋矾千余斤、小黄米三十石，煮汁和灰，灌图不剥、天槃油松不朽、宝瓶铜铸不坏。”铜料则由山东济南府章丘县造宝瓶会首圆金所赞助。[4] 修缮工程前后历经两年，自嘉靖十五年起至十七年完工。此次整修，虽非直接透过朝廷之力予以完工，然财力与人力多来自五台各敕建佛寺的赞助，如是相互支援的营建方式，为五台诸佛寺在维护其建筑以及完成各项相关工程上，不乏多见的重要途径。从以下大白塔的修建工程中亦可窥见同样的景象。

（二）大白塔修建工程之人力与财力的取得

有关大显通寺大白塔修建工程，根据《皇明五台山助修宝塔高僧檀信题名记》所载，其赞助人士多系五台各敕建佛寺僧人与信众；如表1“明赞助五台山大白塔修建之诸善信”所示。此次修建工程起于何时，碑文并未详载，但根据所记的赞助人士来看，得知大约与嘉靖年间修建阿育王塔同时。

---

① 明嘉靖十七年(1538)立，诏修藏典、赐紫沙门，兼五台山敕建大铜瓦宝殿住山、嗣讲经律论法主、东鲁琴台祖印撰，《五台山大塔院寺重修阿育王所建释迦文佛真身舍利宝塔碑并铭》，页239。

② 有关嘉靖年间阿育王塔修建工程，主要参照前揭《五台山大塔院寺重修阿育王所建释迦文佛真身舍利宝塔碑并铭》之记载（收入崔正森、王志超注，《五台山碑文选注》），页239。

③ 同上。

④ 同上。

表 1 赞助五台山大宝塔寺修建之诸善信①

赞助之佛寺僧人	各界赞助人士
敕建释迦文佛舍利大宝塔寺首坐乘空、佛善、佛忍、佛祥、佛奈、圆给、佛心、佛满、佛原、法庆、法住、能福、能义、能禄、能享。	
敕建大吉祥显通寺住持明哲、聪明、显常、显钦、显刚、德安、显聚、显凤、显进、显光、显祥、显礼、显节、显海、显东、显洪、显和、显辉、显密、显源、志文、志美、志胜、志经、志宝、志乙、志武、志虎、志成、志瑁、志书、志祥、志雪、福胤、福海、福增、耆旧明浑、明喜(以下 29 人,碑文上未注明姓氏)。	大显通寺信众刘清、孙兴、张名。
敕建大圆照寺耆僧圆儒,住持明永、圆喜、聪明,耆僧德海、德山、祖贵、圆贵。	大圆照寺信众刘家安、明软。
罗睺寺住持圆隆、明从。	
敕建大广宗寺住持显付、镇宝、道玉(以下 7 人,碑文上未注明姓氏)。	河间府三十里铺善人刘珂忠、康仲贤。
敕赐广缘寺署印道昶、德太、德春。	油店郑堂、周廷付、巩美、山西太原口口城女善人王姒、男刘镇。
敕赐文殊寺道秀、圆广、明才。	中原(河南省北部)槐玺、槐朋、段浦增、白景时、槐余、白竺,女善人王妙缘、何妙缘、槐四媳、槐二姐、黄二姐。
敕赐万寿寺住持通原、道果、相秀(以下 25 人,碑文上未注明姓氏)。	
敕赐灵境寺住持德海、德爱、德教、圆凤。	
五台山东台南旧路岭会首、慧定。	
台怀镇南旃檀寺道泉、善林。	
顺德府僧人德禄(以下 29 人,碑文上未注明姓氏)。	顺德府董山。

① 表 1 乃根据佚名,《皇明五台山助修宝塔高僧檀信题名记》制作而成。收入崔正森、王志超注,《五台山碑文选注》,页 228—230。

续 表

赞助之佛寺僧人	各界赞助人士
敕赐兴隆寺清果、清原(以下11人,碑文上未注明姓氏)。	
中源寺德原、德信。	
敕赐普济寺德晓,住持圆金、圆林(以下5人,碑文上未注明姓氏)	
同川普济寺住持性全、性明、藏主、正宝。	
五台县阳白峪灵峰寺耆僧正然、德林,住持志强、志宝(以下13人,碑文上未注明姓氏)。	
广平府僧人圆净。	广平府梁守真、李林、王彪(以下3人,碑文上未注明姓氏)。
天城寺智喜、智方、明住、明运、明瑕。	
五台山华严谷报恩寺普通、住持明晓、能玉。	
五台县阳白峪圣水寺祖云、兴宗、道戒。	
河北祁州僧人圆太(以下17人,碑文上未注明姓氏)。	繁峙县在城功德主郑龙、室人曹氏,男郑文焕、郑文钦、郑文焯、郑文灿、郑文照,弟郑伦、郑山,于子忠、许文亮、许文峰、王氏、郭氏
镇海寺耆僧道忠、道德、道山、德庆、住持圆春。	河北省冀州善人武山(以下14人,碑文上未注明姓氏)。
五台县井沟村天圣寺元祥、圆亨、明善、明才。	
三泉寺祖隆、祖宝。	
殊祥寺住持圆真、圆顺。	
五台山中台清凉寺净愍。	
圣持寺湛名。	
五台山中台南西四十里处清凉寺清凉石圆彬	清凉石张鸾(以下20人,碑文上未注明姓氏)。
五台山西寿宁寺德从。	石城庵首座洪碍。
西明庵圆创、圆善、住持通才。	
朝阳庵继名。	
五台山南台白龙池寺住持德惺、圆亨。	
五台山华严谷平章寺明泰、显成。	
火袓庵常慧、慧明、慧中。	
五台山东寿宁寺住持法宝、法原。	
饭仙山寺住持德刚,高僧德惠(以下13人,碑文上未注明姓氏)。	
山东济南府章丘县造宝瓶会首圆金。	

续 表

赞助之佛寺僧人	各界赞助人士
五台山阳白峪中峰寺住持德省。	山西木匠王纯翠,男王钺、王玄、铁匠周山、□川、泥水匠李堂、田虎、庞三妲。
五台山凤林谷日光寺住持悟达、本思。	河北省阜平县龙泉关张钺、杨雄、薛义、张朋。
五台山台怀镇南明月池住持道祥。	女善人王氏等三人。
	河北安平县匠李端,男李天性、李管仲,弟王清。
繁峙县茶铺村佛云寺住持洪远、普住。	
繁峙县古华严村古华严耆旧会都、明礼、圆隆、可晓。	
台怀镇灵鹫山南护国寺道安、德还。	河北藁城县张世兴(下以 5 人,碑文上未注明姓氏)。
五台山南台金阁寺住持本春。	
五台山南台金灯寺讲主圆香。	金灯寺阎得永。
五台县探头村福田寺会首温海、温江、门徒(以下 6 人,碑文上未注明姓氏)。	
五台县楼观谷般若寺德隆、德儒(以下 5 人)、法堂、圆晓、圆庆(以下 4 人,碑文上未注明姓氏)。	
阿难殿德安、徒圆宁、道成、圆雨。	
五台寺台怀镇华严寺住持祖乐、继宣、静宝、凤庵、圆亮、圆惠、圆深、圆海。	
河涧府景州清河二卿城西普凹村居住门徒圆江。	河涧府景州清河二卿城西普凹村居住门徒杨玉。
□水县东盖村僧人昌志、庆心。	□水县东盖村魏肃、刘傲。
	五台县白彬、韩瑶。
山西太原府僧纲司致仕副都纲道冏。	山西太原府徐明、孙氏、徐一真、徐一原、徐一宝、徐舜卿、孙彪。
	崞县侯文彪、侯文朗、侯文福、侯章、王梁、侯伦、侯秀、侯其、男侯永安、侯永昌、侯永宁,刘文端、男刘万根、郭文礼、王氏,男郭宿、孙郭宗辉、弟郭文江、郭文深、续公选、男续怀、续仲、王氏、续才、续公石、续公坐、续公伦、张安姚、张福。

续 表

赞助之佛寺僧人	各界赞助人士
	晋府管石嘴口庄潘赋。
	大同府善人梅昌。
山西定襄县南王村兴国寺开亮。	东鹿县善人善海（以下11人，碑文上未注明姓氏）。
	饭仙山巡检司巡检刘文进。

从上表得知大白塔寺的维修，不仅各敕建寺院共襄盛举，同时也有来自五台山邻近州县，广及河北河间府、顺德府、真定府、冀州、祁州，以及河南等地之寺院僧侣、官绅乡民及工商各行各业，如油商、木匠、铁匠、水泥匠等个人及其家族之财力与人力的大量奉献。

而表中有位来自河北安平县工匠李端，领其子李天性、李管仲等前来五台山赞助大白塔的修建。在前述阿育王塔修建工程中，亦见此人率领百余位工匠参与补砌工事。李端等人也许是长期为五台山诸佛寺建筑提供劳役服务的有名建筑工。又山西木匠王纯翠及男王钺、王玄，铁匠周山、口川，泥水匠李堂、田虎、庞三姐等前来赞助大白塔寺的修建，其捐助可能是营建技能的协助，而非金钱上的献纳。若进一步仔细思考何以出现各地各行之工匠前来赞助，此举是否显示了五台山诸佛寺建筑的另一层意义，即五台山诸寺院的营建工程，似乎能够带动周边地区手工业的发展，同时也能为邻近手工匠提供更多的工作机会。[①]

就以山西琉璃业的发展为例，明代寺庙建筑发展，促使山西的琉璃艺术空前兴盛，其大量用于寺宇、宝塔、供器等宗教建筑的修饰，技术之精，匠师之多，均超越前代。而流传至今的明代大型琉璃之一，即万历二十七年（1599）至三十二年（1604）雕造完成的五台山狮子窝琉璃塔。狮子窝又名文殊寺，万历十四年（1586）建，位于今山西繁峙县庄子村，现在仅存琉璃塔。此塔为河北真定府定州城西忽村里碾子疃的造塔匠王庆孙，子王良栋、王仲武，徒弟徐友甫、侯继成、张自诚等真定系匠师建造而成。[②] 此琉璃塔

① 中国科学院自然科学史研究主编，《中国古代建筑技术史》，北京：科学出版社，1985，页1。
② 柴泽俊编著，《山西琉璃》，北京：文物出版社，1991，页17、31。

的雕造,更证明五台佛寺建筑有利于促进邻近手工业发展的事实。

三、五台山林木与五台诸佛寺建筑

明万历年间万士和指出,一般建筑所需之建材,即"求木于市,采石于山,出甓于窑,铸钉于冶",所需之劳动力,则"鸠工匠于诸役,于是锤者、凿者、挑者、载者、斧者、涂者、砌者,百艺成备,然后可以为屋"。[①] 同样,一座寺院的完成,亦必须具足以上诸条件。若仅就建筑材料而言,中国古代建筑的发展,主要运用天然材料与人工材料来完成所有建筑。天然材料分土材、木材、砂石材、草苇材、竹材等六方面;人工材料有砖、石瓦、灰、琉璃、金属材料等五方面。建造一栋房屋所需之各类建材,木材便占其中的百分之七十以上,是古代建筑中的主要材料。[②]

中国佛寺建筑材料,除石窟外,几乎全属木材建筑。木材建筑发展至宋代,结构上不必要的用材增多,细部亦见繁缛。[③] 迄乎明清,佛寺建筑益趋琐杂,用材由大变小,数量由少变多,意义由结构变为装饰。可见木材在佛寺建筑的使用上占绝大比例。五台山是中国林木的重要产区,其丰富的森林资源,对五台诸寺院的建筑,应当提供相当便捷而有力的发展条件。但原本是一座"佳木森森,千峦弥布"[④],"山尽豫章之材"的五台山[⑤],随着历代大兴土木,开垦山林,伐薪烧炭,以及战乱的侵袭,使得林地越趋减少。元朝,五台山即因大规模的兴建寺院及众多僧侣的烧燃用度,而毁及深山区的森林。进入明清以后更加大肆砍伐,破坏状况最为剧烈[⑥],犹如扈森指出的:"唐代以前,五台山的森林还遮天蔽日。但到宋时。毁林垦田;元时伐

① 黄宗羲编,《明文海》,卷三七三,《记四十七 · 寺观》,万士和,《重修公文庵记》,台北:台湾商务印书馆,1977,页1—4。

② 中国建筑史编辑部,《中国建筑史论文选辑》,台北:明文书局,1984,页17—18。

③ 黄宝瑜,《中国佛教建筑简史》,收入张曼涛主编,现代佛教学术丛刊39《中国佛教通史论述》,台北:大乘文化出版社,1977,页301—353。

④ 释镇澄原纂,《清凉山志》,卷一,《总标化宇》,收入沈云龙主编,《中国名山胜迹志丛刊》第1辑,第21册,页14。

⑤ 劳亦安辑,《古今游记丛钞》,卷九,王思任,《山西省 · 游五台山记》,上海:中华书局,1924,页16—17。

⑥ 翟旺,《五台山森林与生态历史变迁》,页31—34。

木造寺;明嘉靖至隆庆时,奸商伐木。所以,就使五台山圣境几为牛马场。"[①]五台山林木的减少,究竟与五台山诸寺院的建造是否有直接的必然关系,是接下来所欲检讨的问题。

(一) 五台山林木的递减

据史料记载,流民进入山区伐木垦地,是加速五台山地区林木遭受破坏的重要因素。明中叶以来,农民因不堪重税负荷,纷纷逃离家园,流入市镇或山区谋生者,日益增多。仅五台山北代州繁峙县农民逃亡者,便高达一半以上;根据正统三年(1438)繁峙县官方禀报,因本县县民赋役甚重,迫使县民逐次逃逸。官方指出:

> (繁峙县位于)五台山之阴,霜雪先降,岁时少丰,编民二千一百六十六户,逃亡者居半,其见在者又用六十人供柴炭,百人监厂,二十五人修坛场,百人采丘青草,三百人充荆越等巡检司弓兵,又时有军需供给传递往来,以是民甚艰苦不能聊生。[②]

繁峙县农民不仅岁入少,还需为木厂供应柴炭并服监管木厂、采伐木草与任巡检等繁复劳役,导致县民逃离家园。而位在五台山南的五台县,"僻静,无庶役之劳",反成县北农民欣羡之区。加上北方边患不时侵扰,不少农民逃入山区,五台山区的人口反而大增。[③] 矿贼、流民盘据此区,治安堪虞,山中遂有巡检司、檄兵之设。前揭王思任撰,《游五台山记》谈及五台山区,"先是山中探丸聚匿,故有檄兵之设。今作秽粉街,酒僧博少,每每混触名宇。又台僧,彼此婚嫁,习以为常,而伽蓝若罔闻之"。僧俗混杂,不少僧人来自流民。众所周知,逃入山区伐木、开矿,乃至入寺为僧,是流民维持生

---

① 崑森,《护持台山森林植被的高、胡二公》,《五台山研究》,1999年第1期,页18—19。

② 《明英宗实录》,卷四五,正统三年(1438)八月乙卯条记载,页0867。

③ 据载:"代县由明初的66410人,到万历十三年(1585年)时,降为54356人,且多为军户;繁峙由16510人,到嘉靖三十二年(1553年)时,降为5110人,城中不满三百户;而五台县却由14803人,到万历年间迅速增到18746丁,以7人一丁计,约13万人,即增加了近9倍。……人民向山区大量逃亡,毁林开荒,拓坡种粮,当然也就加述摧毁山林的进程。"(参见翟旺著,《五台山森林与生态历史变迁》,页35。)而道光年间吴其均总编修,《繁峙县志》,卷二,《食货志·田赋门》载,明初繁峙县人口16540人,嘉靖三十二年兵荒后,人口降至5100人(清道光十六年(1836)刊本,页48)。

计的重要出路。他们流入山区开发，势必带给五台山自然环境诸多的冲击。

伐木取利，主要源于建材的需求，载曰：

> 成化年来，在京风俗奢侈，官民之家，争起地宅，木值价贵，所以大同宣府规利之徒、官员之家，专贩筏（伐）木，往往雇觅彼处军民，纠众入山，将应禁树木，任意砍伐。中间镇守、分手等官，或徼福而起盖淫祠，或贻后而修造私宅，或修盖不急衙门，或馈送亲戚势要，动辄私役官军，入山砍木，牛拖人拽，艰苦万状。①

木材多运至京师：

> 一年之间，岂止百十余万，且大木一株必数十年方可成长。今以数十年生成之木，供官私砍伐之用，即今伐之，十去其六七，再待数十年，山林必为之一空矣。②

自山西偏头、鹰门、紫荆，历居庸、潮河川、喜峰口，直至山海关，东西延袤数千里，“山势高险，林木茂密，人马不通”③，是防御北方外敌的第二道防线。但因木材昂贵，边地军民，与地方官绅及镇守太监等，甘冒法禁，勾结伐木图谋厚利，群起滥砍，致使五台山北坡林地遭受严重破坏，而此伐木取利之风亦直向五台山的森林资源逼近。

由于市场需求日增，加上建筑所需之良材巨木，多产于深山谷豁之中，“夫木非蜀产也，产于边”。④“梁栋美材，天地固秘藏之，重以频年采取之，故所遗无几。崇冈迭巘，限隔高下，其为利且百倍于曩时。”⑤故采木多在山川险恶、蛇虎纵横之区，采运困顿，木材越趋昂贵。砍伐时多以人力为主，若

---

① 陈子龙选辑，《明经世文编》，卷六三，马文升，《为禁伐边山林木以资保障事疏》，北京：中华书局，1987，页528。

② 同上。

③ 同上。

④ 赵南星，《赵忠毅公集》，卷六，《蜀中采木记》一文，描述嘉靖年间采木之浩繁及采木之民入深山伐木的艰辛苦状（收入潘锡恩辑，《乾坤正气集》，据清道光二十八年（1848）潘氏袁江节署求是斋刊，光绪七年（1881）印本，页23—24）。

⑤ 孙承泽，《春明梦余录》（北京：北京古籍出版社，1992），卷四十六，《皇木》详载采运木材所面临的十五种艰险，页1001—1002。

遇“千百年而成大木,其上干霄、其围横亩”之千年神木,则辅以机械之力。[①]运木时,五台各山所伐取的木材,全顺着溪流往山下运送,若往京师各地,则由山上各溪流顺流入滹沱河,再转运入京。根据《五台县志·疆域》载五台山,“其川则滹陀河”,“北经繁峙,西环代崞,南抱五台,趋常山东北入海。台五溪发源,二溪左注清河,三溪右由西台出峨口入滹陀”。[②] 从滹沱河进入真定府后,流经任丘、霸州、天津,再换陆路北上京师。[③] 但最好是在雨季水量丰沛之际,始利其漂流或载运之行。嘉靖三十六年(1557),世宗为修建三殿,采木于五台,“募民伐山木,得二十万”根,时逢“亢旱水竭,艰挽运”。[④] 据称当时五台知县扬启允便祷天求雨说:“朝廷营建在迩,征木孔急,民力疲矣,愿锡之雨。是夕,果大霈如注,木尽浮出。”[⑤]

嘉靖以来,明朝皇室的营建尤以万历朝最盛,而木价自嘉靖以后也日益腾贵。[⑥] 依万历三十五年(1607)七月采木川贵的报价指出:

> 工部传奉钦依坐派四川南杉、大木、板枋,通共二万四千六百一根块。查典嘉靖三十六年,万历十二年、一十四年,多至数倍,约该银四百万两。以计贵州一万二千二百九十八根块,约该价一百九万七千四百余两。[⑦]

得知从嘉靖三十六年(1557)到万历十二(1584)至十四(1586)年之间,所需建筑木材多至数倍,花费总计达四百万银两左右。按上述呈报数据,从贵州采运而来的杉木、板枋每一根约银八十九两之多。此价格与万历三十六年(1608)贵州巡抚郭子章采办大木每根的价格相仿。郭子章采办“南杉

---

① 参照前揭赵南星,《蜀中采木记》一文。

② 王秉韬续纂修,《五台县志》,卷二,《疆域·川》,清乾隆十四年(1749)刊本,页10。

③ 从滹沱河进入真定府后,流经任丘、霸州、天津入黄海的路线,乃根据张廷玉,《明史》,卷八八,《河渠志·直省水利》的记载。太仆卿何栋勘畿封河患有二,一论滹沱河,其一言:“真定鸭、沙、磁三河,俱发源五台。会诸支水,抵唐河蔺家圈,合流入河间。东南经任丘、霸州、天津入海,此故道也。”页2162。

④ 觉罗石麟等监修,储大文等编纂,《山西通志》,卷九八,《名宦六·代州川》,收入《景印文渊阁四库全书》,台北:台湾商务,1983,第543册,页423。

⑤ 觉罗石麟等监修,储大文等编纂,《山西通志》,卷九八,《名宦六·代州川》,页423。

⑥ 李洵校注,《明史食货志校注》,北京:新华书店,1982,页94—95。

⑦ 不著撰人,《万历邸钞》,扬州:江苏广陵古籍刻印社,1991,页1458—1459。

大木、板枋一万二千二百九十八根块,共该木价银一百零七万七千二百七十一两四钱七分六厘。计作四起查给,一给于开山垫路,二给于运到外水,三给运至川楚大河,四给到京交收。大约该运价二万零二百二十两"。[①] 据此每根连运费折合白银八十九两之多,按时价,"可买猪肉四千五百千或羊肉六千斤"。[②]

看来一根木材似乎可以帮助上万名饥民疗一日之饥,如此昂贵的木价,越加驱使大批伐木之民奔赴深山大肆砍伐,而五台深山的大木也成为众矢之的,难以幸免。"自古相传,五峰内外,七百余里,茂林森耸,飞鸟不度",明初尚然,尔后历经嘉靖至隆庆间,五台山周围各州县"傍山之民,率以伐木自活,日往月来,渐砍渐尽,川木既穷,又入谷中,千百成群,蔽山罗野,斧斤如雨,喊声震山,寒岩隐者,皆为驱逐,夺其居,食其食,莫敢与之争。当是时,清凉胜境,几为牛马场矣"。[③]

(二) 五台寺僧对林木的需索及其应尽护林之责

万历四年(1576),驻杖五台的僧憨山德清(1546—1623),曾向由平阳太守转雁平兵备道胡来贡(顺庵)谈及:"台山林木,苦被奸商砍伐,菩萨道场,将童童不毛矣。公为具疏提请大禁之。自后国家修建诸刹,皆仗此禁之林木,否则无所取材矣。"[④]于是,当万历八年(1580),四川凤渚高文荐巡抚山西,胡来贡归代郡后,将此事向高文荐禀告。高文荐题准,严加禁革,题本上写着:

> 五台一山,重冈深树,恃为内藩。……父老相传,谓两山之树,往者青霭相接,一目千里……今砍伐殆尽,所存者百之一耳。……盖在北楼一带,则大同、浑、应,居民庄窝盘据,以砍伐为本业。……五台,则奸商视贩木为奇货,往岁依山取利,每年动以万数。今自题禁之后,各商垂

---

① 《明神宗实录》,卷四四三,万历三十六年二月乙丑条记载,页8419。

② 翟旺,《五台山森林与生态历史变迁》,引《北京日报》1986年3月14日所载资料,页38。

③ 释镇澄原纂,《清凉山志》,卷六,《明高、胡二公禁砍伐传》,收入沈云龙主编,《中国名山胜迹志丛刊》,第1辑,第21册,页260—261。

④ 释福善记录,释福征述疏,《憨山大师年谱疏》,卷上,台北:老古文化事业,1984,页35—37。

涎旧事，心未遽已。年年以搜买旧木为名，乃私窃砍伐，希图夹带。且深山之中，人迹罕至。旧无设官，而山寺僧官，势力微弱，又不能与之抗衡。[①]

高文荐认为五台深山多为僧家，无官方兵力之设，山寺僧官势力单薄，无法有效禁绝奸商猖狂伐木之恶，为长久计，研议“在北楼，则备行浑应二州，无籍人等，进行驱逐”[②]，不许两州掌印官党护编民，以防事端。在五台，则“僧官巡检，带领弓兵，日夜巡缉，一有奸商豪势，砍伐入山，擒获赴道以凭问罪”。“但有一木出山，至河川者，即坐本官以卖放之罪。”[③]以此作为惩治违禁砍伐五台深山林木的办法，相同的措施，也曾于嘉靖四十五年（1566）实施过，下诏重申五台山大通显寺及五台诸佛刹均系朝廷敕建，特免其税收，任其丛林自主，同时赋予寺僧，“若有混徒乘机采木扰害地方，各僧一并拿解重究”的森林维护权。[④] 此措施对于深山林木的维护是否发挥该有的效力？从之后万历年间的砍伐状况来看，可断定其效果微乎其微。同样，高文荐又赋予五台僧官、巡检捉拿违法木商的行使权，其执行效力又如何？

虽释镇澄（1547—1617）言高文荐禁令一出，“砍伐乃寝”。[⑤] 可能暂收一时之效，但要完全革除五台山伐木之弊，实非可能之举。何以如此断言？一则，从同年即万历八年（1580）尚衣监太监李友奉命送佛经至五台山，登顶环顾四周，还是喟叹“此真人藏修之地。惜乎，梵宇棘蓁，林木殆尽，使名山胜境贱为牛马之场”一事得知。[⑥]

再则，上述检讨五台山林木匮竭的原因，佛教界人士大多归咎于奸商流民的盗砍乱伐，却忽略了五台诸佛寺建筑若屡兴不断、寺僧伐木不禁，则更

---

① 释镇澄原纂，《清凉山志》，卷六，页261—262。

② 同上书，页263。

③ 同上。

④ 朱祁镇：《皇帝敕谕护持山西五台山显通寺碑文》，收入崔正森、王志超译注，《五台山碑文选注》，页4。

⑤ 释镇澄原纂，《清凉山志》，收入沈云龙主编，《中国名山胜迹志丛刊》，第1辑，第21册，卷六，页261。

⑥ 万历二十年（1592）中秋旦日御马监太监陈儒立，佚名撰，《五台山重建佛顶庵碑记》，收入崔正森、王志超译注，《五台碑文选注》，页276。

加剧五台山森林资源大量流失的危机。所谓奸商流民违禁伐木，五台山屡兴佛寺的建筑工程，便是这些伐木者不断砍伐林木、取得利益的重要消费市场，对五台山林木的伤害既直接又严重。

根据前述，不管明代五台山寺院是一百多座或高达三百余座，以一座寺院建筑所需木材占所有建材的百分之七十计算，五台诸佛寺建盖所耗费的木材应不计其数。再以数百座的寺院占地面积，想象所需砍伐的林地面积，将使苍翠浓郁的五台山逐一丧失其大片大片的绿林。而赋予五台山寺僧林木管护权，不免予其监守自盗的机会，因五台诸寺院之兴建，多“即山取材，而僦工焉”[①]。举如正统间（1436—1449），五台山台怀镇菩萨顶以西三百里处，有座三泉寺古刹，其地“林木森罗”，“圆照、硕德二僧曰觉空、觉亮者，见斯地之清幽，乃相伴而住之，遂伐其木，植陶其砖瓦，营修殿宇，廊庑、僧房尽其全美”。[②] 又嘉靖三十七年（1558）五台山重建金阁寺时，竟用山门外一株高五丈余的大树。如此就地取材，随意伐林造寺的行为，往往在其敕建的庇护下得以合理化。

就此，以五台诸寺院建筑所耗损的木材与木商违法砍伐相较，五台寺僧对五台森林的严重破坏，难辞其咎。而前面所见憨山等僧人，发出拯救五台森林浩劫之声，并不能完全从其基于防止森林植被流失或是为了保护森林生态的立场来看，反倒可以从上述诸史料中，看出僧人在无法与官商势力勾结对抗下，唯恐周边林地大量丧失，同样借助身边可以依仗的官方势力来保护寺院周边的林木，希冀取得合理的林木使用权，好让寺院建筑所需之木材不至断然流失。

相形之下，吕坤（1536—1618）对五台山林木递减的造成因素，提出较确实之见，其言：“五台山寺，诸僧不下数千，伐木奚啻百万，淫占妇女，窝聚矿徒，且自称寺系古刹，不属州县，保甲难以佥编，盗贼无所畏忌，甚为地方

---

① 明成化二十三年（1487）立，武普山李妙能书，《敕赐普济禅寺碑记》，收入崔正森、王志超译注，《五台山碑文选注》，页200。

② 明正德元年（1506），江西五峰郡广寿禅寺云游梵衲德熙撰文并书，《重修三泉寺佛殿之碑记》，收入崔正森、王志超译注，《五台山碑文选注》，页212。

之害。”[①]认为地不归公家所属，民不编入户籍，来自各地流民不下万家，成群盘踞山中，隐祸可忧。“至于砍伐山林，最难缉禁”，建议：

> 于沿边一带山峦，除百里之外，照前禁约，其百里之内，树木大小，不下千百万，论法则严禁为得，论事则概禁不能，与其纵恣奸盗，岁以为资，不若课与商民，官收其力。[②]

设定树木砍伐标准，树木若长到满抱，则于木身标售其价，课与商民，任其留卖，官方可课征其税，将此收入抵作军饷。而尚未满抱之树，则令人看管，每十年估计一次，其间若有“擅伐盗伐者，责成原课商民拿获盗砍之人，坐赃问罪。至于开垦地土，属民者照亩纳粮，以供军马，属僧者减半起科，以资焚修”。[③] 借此具体办法，一可严防树木大量流失，二可确实施行植树护林之绿化政策，也可挽救五台山流于秃山之危，且可免僧家无建筑木料之忧。

四、五台山诸佛寺铜、铁金属建材的取得与运输

（一）铜料的取得与运输

铜、铁等金属矿产，同是建筑上不可或缺的重要建材，根据《明史·食货志》记载明代铜矿产地分布为：“铜场，明初，为江西德兴、铅山。其后四川梁山、山西五台、陕西宁羌、略阳及云南皆采。”[④]铜冶及鼓铸的原料自嘉靖以后，多依赖云南。[⑤] 明代铜炉座的设置，与“铜料供应有关，即铜产多，或交通便利、采铜容易的地区，所设炉座也多”。[⑥] 当时炉座设置最多者，以

① 吕坤，《吕新吾先生文集》，《疏·摘陈边计民艰疏》，卷四一六，收入陈子龙编撰，《皇明经世文编》，页 4504—4515。

② 同上。

③ 同上。

④ 张廷玉等编，《明史》，卷八一，《食货·坑冶》，页 1973。

⑤ 有关明代铜矿的生产与分布状况，参见白寿彝，《明代矿业的发展》，收入《中国资本主义萌芽问题讨论集》下册，台北：三联书店，1957。又罗丽馨，《明代的铜矿业》，《中兴大学文史学报》，第 25 期，台中：中兴大学，1995 年 3 月，页 35—66。及秦佩珩，《清凉铜殿杂考》，《郑州大学学报》，1984 年 3 期，郑州：郑州大学学报编辑部。

⑥ 罗丽馨，《明代的铜矿业》，页 46。

江西为首,南京次之,再次为山西、陕西。

山西自古以来便是矿产的重要产地,五台山诸寺金属建材亦多取自山西境内。元时,"五台山僧人冶炼颇多,仅营坊、太平街即有六、七十家,铸铜佛爷等"。[①] 又曾于灵鹫寺置铁冶提举司,组织僧众采矿冶炼。[②] 五台僧家纷纷开起冶炼及铜佛铸造业,这样的行业,部分流传至明朝乃至近现代。据载:"七七事变前,五台山台怀镇、杨林街的著名商店四十余处,其财东大部分为台内各寺庙。"[③]再根据日人的踏访纪行所述:"从杨林街通过太平街,度过清流前去普寿寺。太平街上有两、三家冶炼业,以真输或铜制作佛像、佛具。"[④]台怀镇至今仍沿袭着传统铸造行业,经营者也多半是五台僧家。台怀镇位居五台县东北,去城一百二十里,是五台县内重要市集之一[⑤],五台将其环抱于内,故名"台怀",并称台怀地区称为"台内",以外地区称"台外",海拔一千七百公尺,为五台山佛教中心区,明时台内佛刹,共六十八座,已如前述。镇内从南到北有营坊、太平、杨林三条街。太平街的两侧从来都是"寺院和蒙藏朝山信徒生产银器、铜器和铁木器的手工业作坊和店铺,杨林镇则是一条商街"。[⑥]

由此观之,台怀镇开设不少与佛寺建材相关之店铺,因此五台山诸佛寺建筑所需之部分材料,当能直接取自台怀镇内各相关手工业之生产。但是,除此之外,五台山诸佛寺建筑所需之庞大的铜料建材,尚可取自何处?以下将透过广宗寺铜瓦殿与五台山显通寺铜殿的两大建造工程,进行相关课题的探讨。

---

① 翟旺著,《五台山森林与生态历史变迁》,引自光绪《五台县志》,卷四所载,页30。

② 宋濂等编,《元史》,卷二五,《仁宗本纪》载延佑三年冬十月庚寅,"敕五台灵鹫寺置铁冶提举司",台北:鼎文出版社,1990,页575。

③ 文山、补堂撰,《五台山寺庙的经济历史》,收入山西省五台县委员会文史资料研究委员会编,《五台文史资料》,第4辑,1990,页154。

④ 日比野丈夫、小野胜年等著,《五台山》,《五台山纪行》,东京:平凡社,1995,页265。而"真输",据《天工开物》中卷,《冶铸》记载,是指天然的黄铜矿。

⑤ 周三进编纂,《五台县志》,卷三,《建置志 · 镇集》,收入中国科学院图书馆选编,《稀见中国地方志汇刊》(第四册),北京:中国书店,1992,页846。

⑥ 史旺成,《五台山史话》,四《佛教中心区——台怀镇》,太原:山西人民出版社,1985,页13—16。

1. 广宗寺铜瓦、铜殿之铜料的取得与运输

明孝宗在位期间(1488—1506)曾发愿于五台山的东顶上修建一座铜瓦、铜脊殿,殿内供奉铜佛像。但此愿未成,武宗秉持遗愿,先于北京城内铸好铜瓦、铜脊与铜像。[①] 正德二年(1507)七月十五日,敕御马监太监韦(常)敏到五台山东顶监督铜瓦殿铸造工程,准备将京师铸好之铜瓦、铜脊与铜像搬运至五台山安置。

至于韦敏等从京师将铸好之铜瓦、铜脊与铜像搬运至五台山的交通路线,大致可推,首从顺天府,循卢沟河、良乡县、涿州、定兴县、安肃县,经由保定府、陉阳驿、庆都县、定州、新乐县,行至真定府。[②] 再循"真定府至五台山路",经唐县、王快镇、阜平县、安儿岭、下龙泉关、上龙泉关(南北"两京至本山,龙泉关必由之道")、马波泉、旧路岭、马会首寺、红石嘴、金刚窟庄儿、白头庵,入五台。[③] 龙泉关被称为入五台之东门,经此处的道路是入五台仅有的四条道路中的一条,也是御道必经之路,路"宽四米,可通八抬大轿和骡马"。[④] 路面只有四百公分,相较其他三条仅容人行驮运的道路来得宽广些,然仅四百公分的路面,搬运起各项建材、物资多较一般道路困难许多,且需攀爬至海拔约两千公尺左右的山顶上。[⑤]

当韦敏等人抵达五台时,先将铜瓦、铜脊与铜像等各项建材运至台怀镇的显通寺内,安置妥善后,再与

> 镇守太监朱秀及奉御张亨,巡御史汤沐并都、布、按三司掌印官布政杜忠、按察使潘楷、都指挥佥事周记,分巡分守官右参政臧麟、佥事时

---

① 廉考文,《五台山寺庙览胜》,《五台山研究》,1993年第1期,页28。

② 黄汴,《天下水路路程》,太原:山西人民出版社,1992,页36。可与陈正祥编,《中国历史·文化地理图册》,卷一,六《北京至山西布政司路》,图七一"明代之驿路与驿站"所描绘出的水陆驿站分布位置对照,东京:原柏书房,1982,未标页数。

③ 黄汴,《天下水路路程》,卷六,一二《真定府至五台山路》,页174—175。

④ 翟旺,《五台山森林与生态历史变迁》,(四)《明清民国时期(1368—1949)》中指出,直至清朝末年,入五台山只有四条路,页39。

⑤ 翟旺,《五台山森林与生态历史变迁》,(四)《明清民国时期(1368—1949)》,页39。

> 中带领各色匠役，亲诣五台山东顶相看地方。[1]

当他们亲自上山勘查后，得知“峰顶极高，峰势雄猛，山崖险阻，夫役难行，木石物料搬运不便”，加上“天气渐寒，泥水凝冱，难以用工。合用木石等料，会议各官行人，附近州县预为措办，以待来春择日兴工”。最后，皇帝“准在显通寺作急盖造，毋得迁延负累下民”。[2] 据此记载，可深刻体会于山势险峻、气候严寒的五台山上兴建佛寺，若非朝野倾全力配合，实难克服在建材取得或运输，乃至搭建上的诸多难题。

而宦官在如此艰巨的兴建工程中，也着实发挥其助力之功。宦官对五台山佛寺建筑的参与，好比前揭万历年间王思任于《游五台山记》所描述的，五台山上“普门精舍地，新福佛貌精好，中官各欲争胜，则内帑之力可颁”。“寺既伟盛，而中官以金瓦其殿，且修无遮斋，钟鸣鼎食魄气甚张。”[3] 如山西云中代府张氏，不知其名？此人自“幼入宫闱，觏受亲王之宠”，是入宫太监，有感荣华富贵如浮云，为报皇恩，于是舍财

> 于五台山金阁寺斋僧十万八千员，预备三次。又造佛三尊，又造大佛顶佛一尊，又请大钟一口、大鼓一面，又盖钟鼓楼两座。又于本府五岳城隍笔绘两廊，金碧交辉。又供水陆大会，又施千佛僧衣，又念《药师经》两藏，又造大佛施铜千斤。如上功德，皆已周圆。[4]

张宦官此一大布施若无数万金，甚难完备诸佛事。至于布施铜千斤，也许部分得自代州藩王的援助，因嘉靖四年（1525）僧了用协同其孙金阁寺僧圆满发心为佛像铸造金身，前往代王住所寻求协助，于是代王命奉正王相督功监造大佛铜像，且自捐朝廷俸禄若干金，并晓谕亲戚乡里各出己资，垒铜铸造三头四十二臂大佛一躯，高五丈三尺，渗以金汁。[5] 如此巨大的铜佛像

---

① 正德三年（1516），岁在戊辰秋八月吉日立，常敏撰，《广宗寺修铜瓦铜脊佛殿碑文》，收入崔正森、王志超注，《五台山碑文选注》，页216—217。

② 同上。

③ 嘉靖三十六年，钦差提督五台山兼管番汉一带寺宇僧录司左觉义开山了用大机书撰，《云中代府张氏斋僧积善行实碑记》，收入崔正森、王志超注，《五台山碑文选注》，页246—247。

④ 同上。

⑤ 嘉靖三十七年（1558）八月吉日代番恒山立，蒋应奎撰，《山西五台山重建金阁寺造立大佛五丈三尺金身行实碑记》，收入崔正森、王志超注，《五台山碑文选注》，页249—250。

铸造，从藩王、宦官到乡里人士，出资购铜铸造佛像，耗资多少虽难以估算，然花费人力物资之大实不难想象。至于五台山其他佛寺购铜铸佛之详实花费及其搬运实况，也许可以透过以下对显通寺铜殿建造的究明，得知一、二。

2. 五台山显通寺铜殿之铜料的取得与运输

(1) 铜料的搜购与菩萨像的铸造

万历三十四年（1606）著名五台山显通寺铜殿（一般以五台山铜殿称之）的铸造，在铜料的搜购、运输，资金的筹措和人力的役使上，所牵涉到的明代手工业、交通路程以及劳动力等各层面的范围更广。五台山铜殿的建造，是在山西名僧妙峰禅师的“素愿”下，所完成的“范渗金三大士像，造铜殿三座，送三大名山”的大工程之一部分。[①] 妙峰于嘉靖四十五年（1566）行脚至南方，前往普陀朝山礼佛，“因受潮湿，遍身生疥，发愿造渗金文殊普贤观音三大士像，并铜殿，送五台峨眉普陀，以永供养”。[②] 如此宏大心愿，得须相当时日的规划及多方行走、筹措，方能成愿。而协助完成此三大工程的大施主，有当时好佛的慈圣皇太后及山西潞安沈王。

沈王出资万金铸造普贤菩萨铜像，并建造铜殿予以安奉。一万金为妙峰向沈王所提出的每座铜殿价格，以时金一两等于银七八两计算，则一万金等于银七八万两。[③] 若以嘉靖年间全国米价一石米折银零点五八四两计算，则可购米约十二万至十三万五千多石。[④] 妙峰接受沈王捐助以后，便取栈道入四川，恰巧中丞王象乾（霁宇）总制此地[⑤]，协助妙峰于蜀地购铜，因

---

① 释福善日录，释通炯编辑，《憨山大师梦游集》，卷三〇，《敕建五台山大护国圣光寺妙峰登禅师传》，台南：和裕出版社，1999，页 1567—1568。

② 释镇澄原纂，《清凉山志》，卷三，《高僧懿行·妙峰大师传》，收入沈云龙主编，《中国名山胜迹志丛刊》第 1 辑，第 21 册，页 150。

③ 全汉升，《中国经济史研究》（香港：新亚研究所出版，1976），中册，《宋明间白银购买力的变动及其原因》中的第二表“明代以银表示的金一两的价格”，列出万历（1537—1620）金一两折换成银约七—八两之间，页 183—184。

④ 嘉靖时期全国米价，则参照秦佩珩，《明代米价考》的“明代米价折银简表（1368—1644 A.D.）”（收入《秦佩珩学术文集》，郑州：中州古籍出版社，1999，页 207）。

⑤ 沈德符，《万历野获编》，卷二八，《鬼快·大风吹人》，得知王霁宇即是王象乾，页 724。

王象乾曾于万历十九年(1591),请妙峰帮忙修建三原县泽阿寺桥。[①] 当妙峰购得所需铜料后,经由长江水运载至荆州,亲自监督普贤菩萨铜像与铜殿的铸造。[②] 完成后,于万历三十一年(1603)运至峨嵋山,完成铜殿的安置,取名永明华藏寺,殿宽一丈四尺五寸、深一丈三五寸、高二丈尺,殿瓦柱门全以铜渗金铸成。[③]

当妙峰将普贤菩萨铜像及铜殿运抵四川峨眉时,又得大中丞王象乾督抚四川,表明愿助南海普陀铜殿事。[④] 仍于四川购得铜料后,再运至荆州打造普陀观音铜像。普陀山铜殿,宽一丈五尺、深一丈三尺五寸、高二丈三尺,于荆州铸造完成后,本欲送达普陀,然时之流寇猖獗,唯恐成为掠夺对象,故有人反对将之送往普陀山,改安置于南京东侧的宝华山上。而安置观世音菩萨铜像之铜殿,是由慈圣皇太后赐建。[⑤]

(2)南京至五台山显通寺铜殿的运输路线

五台山文殊师利菩萨铜像与铜殿,日人日比野丈夫称其铸造于南京,万历三十三年(1605)运抵五台山显通寺安置,并言此铜殿铸造经费,全是来自民间的布施。此说来自憨山德清所言,妙峰禅师铸造五台山铜殿,"所施皆出自于民间"的说法。[⑥] 根据李维桢撰,《圣光永明寺记》载:"初,蒲阪僧福登游蜀,为文殊师利及殿,金十万斤、高二十五尺、广深各十五尺,水陆万余里。将至,议所奉安,佥曰:显通可登。"[⑦]"水陆万余里"是相当含糊的里数计算,但指路途遥远概然可知。从南京出发至山西太原府,根据《天下水陆路程》九《南京至河南山西二省路》记载,再与陈正祥编,《明代之驿路与

① 苏惟霖,《御赐真正佛子妙峰祖师行实碑记》,收入前揭崔正森、王志超注,《五台山碑文选注》,页295。

② 释福善日录,释通炯编辑,《憨山大师梦游集》,卷三〇,《敕建五台山大护国圣光寺妙峰登禅师传》,页1567。

③ 日比野丈夫撰,《妙峰福登の事蹟について》,收入塚本博士颂寿记念会编,《塚本博士颂寿记念·佛教史学论集》,京都:京都人文研究所,1961,页583—595。

④ 蒋超原纂,释印光重修,《峨嵋山志》,收入沈云龙主编,《中国名山胜迹志丛刊》,台北:文海出版社,1975,卷四。

⑤ 释福善日录,释通炯编辑,《憨山大师梦游集》,卷三〇,《敕建五台山大护国圣光寺妙峰登禅师传》,页1567。

⑥ 同上书,页1568。

⑦ 黄宗羲编,《明文海》,卷三七三,李维桢,《记四十七·寺观·圣光永明寺记》,页6。

驿站》的水陆驿站分布位置对照,可以推测妙峰禅师运送五台山铜殿回山西五台所行走的驿程,大概有以下两条路线。[①]

其一,自应天府出发→三十五里→江东驿(属应天)→渡长江,行十五里→江淮驿(江浦县)→三十五里→东葛城驿(江浦县)→六十里→滁州滁阳驿→六十里→大柳驿(滁州)→四十五里→池河驿(定远县)→六十里→红心驿(临怀县)→六十里→凤阳府濠梁驿→六十里→王庄驿(凤阳县)→五十五里→固镇驿→四十五里→大店驿→四十五里→宿州睢阳驿→七十里→百扇道驿(宿州)→六十里→太丘驿(永城县)→六十里→会亭驿(夏邑县)→五十里→石留固驿(虞城县)→六十里→宁城驿(宁陵县)→六十里→葵丘驿(陈州)→七十里→雍丘驿(杞县)→六十里→莘城驿(陈留县)→五十里→河南布政司开封府(祥符县)大梁驿→七十里→圃田驿(中牟县)→七十里→管城驿→七十里→广武驿(荥泽县)→渡河,六十里→覃怀驿→六十里→武德城→六十里→万善驿(河内县)→六十里→星轺驿→六十里→太行驿(泽州)→六十里→桥村驿→六十里→长平驿(高平县)→六十里→章泽驿(长子县)→七十里→余吾驿(屯留县)→六十里→褫亭驿(襄垣县)→六十里→沁阳驿(沁州)→七十里→权店驿(武乡县)→五十里→南关驿→五十里→盘陀驿(祁县)→七十里→同戈驿(徐沟县)→八十里→山西布政司太原府(阳曲县)临汾驿。

进入太原府阳曲县临汾驿后,往东北行走八十里,至城晋驿(阳曲县),再行七十里,达九原驿(忻州),再行八十里,抵原平驿(崞县),再行一百里,抵达代州镇武卫雁门关。自雁门关内东至五台一百四十里。[②] 由代州进入五台山的文殊菩萨铜殿之搬运路线,据相关资料记载,大致循以下三条路径:

1. 从代州代县南折入滹沱河东行逆流而上,到达繁峙县砂河后,改以

---

① 黄汴,《天下水陆路程》,卷二,九《南京至河南山西二省路》,太原:山西人民出版社,1992,页41—43。陈正祥编,《中国历史·文化地理图册》(东京:原柏书房,1982,未标页数,图七一"明代之驿路与驿站")称明代驿运分陆驿和水驿两种。北方除大运河外,以陆驿为主。南方则水驿和陆驿并重。详细描绘出明代各水、陆驿站的分布位置,唯未标示各驿站名称。故特与前揭《天下水陆路程》所载各驿站名称予以对照。

② 黄汴,《天下水陆路程》,卷三,二十《南京至河南山西二省路》,页41—42。

陆运行至南峪，再以驮运方式翻越鸿门岩进入五台山境内。

2. 从代州代县南渡滹沱河后，改行陆运行入南峪，再以驮运方式翻越越峪领后，入五台山。

3. 陆运行至忻州九原驿后，东经滹沱河水系载入代州五台县西南境内，之后改行陆运往县东北行走，再以驮运方式过大关后，翻越阁子岭，进入五台山境内。①

观以上各运输路程均需几番周折，始能到达目的地，且前述三条路极其狭隘，仅能以人力驮运，稍不留意恐有坠入深渊之险，艰辛之状，不言而喻。道路的崎岖，从前揭《敕建五台山大护国圣光寺妙峰登禅师传》的记载亦可得知，因妙峰禅师曾提到："初入台山，以道路崎岖，于是溪设桥梁，石铺大路三百余里。"

其二，从南京运往五台显通寺的另一条道路，可循先前应天府至河南开封府荥泽县广武驿→五十里，渡河→新乡县→五十里→卫辉府→五十里→淇县→六十里→汤阴县→五十里→彰德府→四十里→讲武城→二十里→磁州→七十里→邯郸县→八十里→沙河县→三十五里→顺德府→四十五里→内丘县→六十里→柏乡县→六十五里→赵州→四十五里→栾城县→六十里→真定府。② 至此，循前述"真定府至五台山路"，过龙泉关，为御道之路，

---

① 进入山西太原府代州境内至五台山的水路线分布，主要根据《明史》，卷四一，《地理志》的记载：代州南有滹沱河，源自繁峙入州界，西南流经崞、忻、定襄，又东经五台、盂，入真定界。而五台县东北有清水河，东北流，合虒阳河，南入于滹沱（页960）。再参照老藏丹巴撰，《清凉山新志》，台北：丹青图书公司，1985；及史旺成，《五台山史话》，《五台山图》，选自《清凉志》，据清代乾隆刻本，太原：山西人民出版社，1985。又翟旺，《五台山森林与生态历史变迁》，（四）《明清民国时期（1368—1949）》一文中指出，直至清朝末年，入五台山只有四条路，页39。同时又配合参照此书所附"五台山区简图"及康熙年间周三进编纂，《五台县志》（收入中国科学院图书馆选编，《稀见中国地方志汇刊》（第四册），北京：中国书店，1992），卷一，《图画志》所附五台"县境图"及同书卷二，《舆地志·川》的记载，推知翟旺先生指出的入五台山四条路当中，有三条可能是运输文殊菩萨铜像所经路线。一是从五台山的南门（侧），即从五台县进入，往县东北，过大关，翻阁（鸽）子岭，再翻泗阳山，入五台山。二是从五台山的北门（侧），即从繁峙的砂河，入南峪口，翻鸿门岩，入台山。三是从五台山的西门（侧），即从代州，南峪，翻越峨峪岭入五台山。此三条道路狭窄，皆是人行驮道而已。可见进入五台山区，以驮运方式始能攀爬而上，无法循任何水道逆流而上，页821、页827—831。

② 黄汴，《天下水陆路程》，卷一，四《北京至陕西四川路》、五《北京至贵州云南二省路》，页23、30；同书卷三，二十《南京至河南山西二省路》，页41—42。

搬运起铜殿来要比行走其他三条入五台山之崎岖道路来得舒坦，沿途又设有"接待院，为往来息捐之所"。[①]

（3）五台山显通寺铜殿铸造的耗资及其影响

五台山铜殿的铸造，可能是在妙峰禅师运送观世音铜殿至南京宝华山后，开始着手进行的工程。何以在南京铸造？或许与其已到南京，且南京工部厂局内贮有铜料，炉座仅次于江西，亦是铸造业的重地有关。加上交通便利，可将各地铜料透过水陆运，甚至海运汇集至本地。

此次五台山铜殿铸造所用之铜原料，并非来自一省，而是"来自十三省一万家，并共用一百万斤"。[②] 若暂且以此处所言铜一百万斤，并就当时铜价每百斤十两计算，需要花上十四万两银子；若按照万历十六年（1588）南京米一石银一两五六钱的价格折算，约得米九千三百三十三石；若按明朝江南平均米价一石约银零点九四两计算，约得米十四万八千九百三十八石；若根据万历年间全国米价一石银零点六三八两计算，约得米高达二十一万九千四百三十五石，需要耕地四千四百六十六至十万九千七百一十八亩始有此收获量，耗费之大实为惊人。[③]

五台山铜殿及普贤、观世音二铜殿所需的铜原料，为何妙峰禅师要舍去北京，远从山西太原攀山渡河、渡江，到四川购铜，到荆州、南京铸造呢？这与明代铜矿业与铸造业的发展关系密切，明后期铜矿渐次开发，产量有限，且多流至四川、贵州。贵州地处偏僻，而四川则因长江水运发达，商人多将蜀铜转贩至荆州，如湖广道御史吴之仁所言："今夫铜产于蜀，而荆

① 释福善日录，释通炯编辑，《憨山大师梦游集》，卷三〇，《敕建五台山大护国圣光寺妙峰登禅师传》，页1568。

② 参见秦佩珩，《清凉铜殿杂考》一文。而崔正森，《五台山与普陀山佛教文化交流》一文，虽明确指出万历三十四年，"妙峰祖师又采铜十个省市，于陕西省西安府泾阴县石里桥铸成文殊铜殿，安置于五台山显通寺"。可是崔先生并未注明参考文献，难以确认此说的真确性，《五台山研究》，1998年第3期，页44—45。

③ 米价的计算，因各地的价差及战乱或水旱灾而影响物价波动所计算出的差异甚大。此处江南米的平均价格，是参照前揭全汉升著，《宋明间白银购买力的变动及其原因》一文中的第四表"明代江南每石米价（以银表示）"，页187。而明万历时期全国米价，则参照前揭秦佩衍著，《明代米价考》的"明代米价折银简表（1368—1644A. D.）"，页207。至于耕地面积，是根据明代江南水田平均一亩地产米二石所计算出来（参照吴承明、许涤新编，《中国资本主义发展史》（台北：谷风出版社，1987），第一卷第二章《明代后期资本主义萌芽的出现》一文之表2-3"明代江南水田亩产量举例"，页53）。

州则商贩必经之路也。"[1]荆州成为当时铜铅贩卖的重要集散地[2]，一因"贾人之贸铜者，大率辏于芜湖，至荆、襄，而铜价更廉"[3]；二因"荆州上接黔、蜀，下联江、广，商贩铜铅毕集"[4]。因此妙峰至四川购买铜料，再送抵荆州铸造的费用，当较之于荆州购铜铸造来得便宜；按吴之仁的计算，自四川买铜，至荆州铸造，"计铜价可省京师十分之七，炭价、工价可省京师十分之五"[5]。

由此可知，妙峰舍去近京购铜铸造而远至南都地区求购请铸，光铜价、工价即可省下一半以上的价钱。前述五台山铜殿之铜料一百万斤，按时价百斤十两，需要花上十四万两银子，若视此亦是京价的话，至少可省下九万八千两银子。换句话说，只需花上银四万二千两，不到一万金。当然妙峰所估算的一万金，还需要加上水陆运输的脚价费，若以水、陆脚钱平均每斤一分二厘计算[6]，一百万斤铜，所需运输费约银一万二千两，与铜料费合计，约五万四千两，还是比在北京购铜铸造要来得划算。除此，舍去北京南来川楚一带购铜，也与嘉靖三十四年（1555）明文规定的贩铜地区有关，"凡往产铜处所收买铜、铅，必告投本处官司，给有批文，方许运发，经过关津，验批免税。除两京及滇、蜀、秦、楚四省听商人从便往卖，报官收买"。[7]

因此，若按前述，光靠民间自筹经费，能否完成如此庞大的工程，颇受质疑。有谓五台山铜殿，是奉慈圣皇太后旨意，仿武当山铜殿于显通寺后建置而成，又名清凉山铜殿。因此，"铜殿的铜，大都由明廷调拨而来，有少量传

---

① 《明熹宗实录》，卷四〇，天启三年闰十月癸丑条记载，页2101。
② 据《明史》，卷八一，《食货五·钱钞》载，镇远、荆州、常州等地为铅铜会集处，页1969。
③ 《明神宗实录》，卷五四七，万历四四年七月乙未条记载，页10372—10373。
④ 张廷玉等编，《明史》，卷八一，《食货五·钱钞》，页1969。
⑤ 《明熹宗实录》，卷四十，天启三年闰十月癸丑条记载，页2102。
⑥ 参见罗丽馨，《明代的铜矿业》一文。
⑦ 孙承泽，《春明梦余录》，卷三八，《户部四·宝泉局》，页669。

为妙峰祖师化缘助施而来”。[①] 的确,来自十三省一百万斤的铜料,所牵动人事层面之广,耗资之巨,若无国家劳力、物力与财力的提供,万万不能告成。前揭李维桢的《圣光永明寺记》提到,神宗听到妙峰禅师筹建五台山铜殿一事,便“赐金三百、钱十五万。慈圣太皇太后赐数倍之”。此时为万历三十三年(1605),铜殿铸建完成,适值运回五台山显通寺安奉之际,故神宗“遣御马太监王忠,圣母遣近侍太监陈儒,各赍帑金往视。卜地于寺,建殿安奉。以丙午(万历三十四年)夏五月兴工。鼎新创立,以砖垒七处九会”。[②] 所卜建的新殿位在显通寺后面,称七处九会华严大殿。

除兴建此殿外,妙峰还祈愿准备募得浙本《华严经》一万部,于是慈圣皇太后捐款“一万三千金”,为神宗所捐助的四五十倍左右,仅其一人捐助,已足完成全部工程所需费用的“八九”分。[③] “独《华严经》浙本未易卒至,

---

① 秦佩珩,《清凉铜殿杂考》一文,后改以《五台山显通寺铜殿建置的比较研究——兼论明清之际冶铜业技术的进步与发展》之题,收入于《明清社会经济史论稿》(郑州:中州古籍出版社,1984)一书,内容上并无相异之处。秦佩珩言:“铜殿的全部技术设计,出自李福之手,李福为当时著名的泥瓦匠,后成为精于修建的工程师。李福,山西平阳临汾人,后出家为僧,法号佛灯和尚。”李福之名,确实曾出现在张居正撰,《敕建五台山大塔院寺碑记》之碑阴中,即“各作匠头张福显、万明、李福、王英、杨英、周万敖、马学、贾口”等。得知李福是位作匠无误,然李福此人,据秦佩珩指其为建造太原郝庄村永祚寺双塔的建筑师。根据相关资料显示,秦佩珩所述的李福事迹应是妙峰福登禅师(1540—1612)之误。妙峰讳福登,俗姓续氏(一说徐氏),山西平阳府临汾县人,其“修桥梁,铺山路者,二十余年。凡大工程,他人不能成者,一请登料理,不久即成”。(释镇澄原纂,释印光重修,《清凉山志》,卷三,《高僧懿行·妙峰大师传》,收入沈云龙主编,《中国名山胜迹志丛刊》第1辑、第21册,页151—152。)妙峰禅师居五台时,亦因“山西抚台请,修崞县要路滹陀河桥。晋王请修省城大塔寺,殿宇完,修会城桥长十里”。是位闻名遐迩的佛教建筑家(参见释福善日录、释通炯编辑,《憨山大师梦游集》,卷三〇,页1569—1570)。又崔正森,《五台山与普陀寺佛交文化交流》总述妙峰禅师一生于兴建工程上之贡献时,说道:“他在中年之后,大兴土木,建寺造像。他先后主持修建了永宁大华严寺、宁化万佛洞、万固寺殿塔、三大寺铜殿、慈佑圆名寺、永祚寺殿塔和惠济院等梵宇琳宫,还修建了陕西三原县渭河大桥、河北宣府大河桥、阜平普济桥、郭县滹陀河大桥和长达十里的会城大桥,又为五台山修路三百余里,可谓建寺造塔、修桥铺路、济世利人的公仆,也是一位杰出的古建筑专家。”(《五台山研究》,1998年第3期,页44—45。)

② 释福善日录、释通炯编辑,《憨山大师梦游集》,卷三〇,《敕建五台山大护国圣光寺妙峰登禅师传》,页1568。

③ 臧茂循、晋叔甫,《负苞堂文选》,卷四,《清凉山显通寺募缘疏》,收入《四库全书存目丛书·集部》,第168册,页116—117。慈圣皇太后之所以愿意捐助兴建安奉文殊铜像之七处九会大殿,除其本人好佛外,与妙峰禅师的密切关系亦是一重要因素。其与妙峰禅师的关系,建立在万历九年(1581)妙峰与憨山一起于五台山建为皇室求嗣的无遮大会,求嗣成功的结果,加深慈圣皇太后对妙峰与憨山敬重。相关记事,详细可参见拙稿,《明万历时期慈圣皇太后的崇佛——兼论佛、道两势力的对峙》,《成大历史学报》,第23号,台南:成功大学历史系所,1997年12月,页195—245;又参前文。

乃分命善信吴广志等各募五百部，期以三十七年（1609）共赴会所，每部装潢及赍持路费计值一金。"[①]此一万部浙本《华严经》乃向吴地一带善信筹募而得，加裱褙费及运送至五台山的路费，共需一万金。吴兴臧茂循等，于《清凉山显通寺募缘疏》一文说："南海普陀一苇可达，而清凉远在朔塞，非岁余聚粮无以即路。"[②]

可见五台山地处偏远山区，各寺在建筑资金、材料的获得与运输上，较资源丰富、交通便利地区的佛寺建筑，自然增添几分困难与不易，所耗费的钱财亦较一般高过数倍。总计五台山铜殿前后的花费，有数字可寻之金额如下所列：

1. 购铜铸造及运输费约一万金，相当银七至八万两。

2. 神宗捐金三百，约银二千一百两至二千四百两，钱十五万，折成银约一百五十两，计神宗共捐银二千二百五十两至二千六百两左右。

3. 慈圣皇太后一万三千金，相当银七万二千两至八万二千四百两。

4. 来自吴地捐赠华严经一万部，费约一万金，相当银七至八万两。

计以上四项金额，费银共二十一万四千二百五十两至二十三万五千两之间，占宫廷内运库每年固定额度一百二十万两的约四分之一弱。[③] 慈圣皇太后的好佛，使"京师内外多置梵刹，动费巨万，帝亦助施无算"。[④] 李维桢对此亦颇有微言：

> 桢窃仰亏皇上人孝大略焉。比岁左貂右珰四出，榷修宫钱，灵昆罼圭仞积。三殿久毁，司空曾不得一木一石之用，边境危如累卵，请饷一切不报，而独于佛寺金钱无所爱。[⑤]

皇室兴佛无度，迫使内廷费用多取于国库太仓银，当国库收入不足敷出

---

① 臧茂循、晋叔甫，《负苞堂文选》，卷四，《清凉山显通寺募缘疏》。

② 同上。

③ 拙稿，《明万历时期慈圣皇太后的崇佛——兼论佛、道两势力的对峙》一文中述及，万历年间国库太仓银的固定岁入约银四百万两，此宫廷不得随意调动使用。而宫廷内运库每年固定从太仓银解入一百万两，自万历六年起因兴建工程耗繁及宫廷用度日益遽增，神宗竟自将一百万两提高到一百二十万两。此当然引起到朝臣的不满，然因宫廷无度的耗费，使其甚至随意挪用太仓银两，慈圣皇太后的任意兴建佛寺院，亦是导致其无度向外需索的一大重要因素。

④ 《明史》，卷一一四，《穆宗懿孝李皇后传》，页3536。

⑤ 李维桢，《圣光永明寺记》。

时,将多取于民,故皇室支援下的寺院建筑工程,势必影响国计民生或侵犯公共政策的进行。仅就五台山铜殿耗损一百万斤的庞大铜料,亦足以严重危及铜钱及其他铜器物之铸造,按每铜五万斤、锡五千斤,铸钱六百万文计算[①],一百万斤的铜料配合所需锡十万斤,可铸钱一兆二千万文,折银一百二十万两,相当于宫廷一年所需的额度。因此,佛寺里的铜像、铜钟往往为需索钱财和兵器者所觊觎;如嘉靖年间浙江"密印寺,旧有铜钟,质颇巨声甚洪,不知铸自何年。……嘉靖甲寅间,倭奴猖炽,军中苦乏火器,督府梅林胡公差官取用,一时权宜之计。凡浙西诸寺观蒙取者多,不特一密印尔也"。[②]

(二)铁矿的取得与运输

山西铁矿产量丰富,明代山西冶铁业已达到相当规模的发展,铁矿产地较前朝大量增加,根据统计,明中叶以前全省有三十一处,占"全国二百四十六个铁矿产地的百分十二点六,居全国第一"。[③] 属太原府者,有太原、交城、榆次、平定、五台、繁峙等,这些地区居民经营铸铁业也较为发达。[④] 而五台山亦是山西境内一处重要的铁矿产地及铁冶铸造手工业区,明代五台山区的采矿、冶炼、陶瓷等工业皆大量发展,"如本区东北繁峙、五台、灵邱、阜平接界的银河诸山,都产矿沙"。[⑤] 山西商人聚众开采,工人多至数万,流

---

① 李东阳等奉敕撰,《大明会典》,卷一九四,《铸钱》,台北:新文丰出版社,1976,页2635。

② 李乐,《见闻杂录》,卷一一,上海:上海古籍出版社,1986,页1047—1052 。

③ 觉罗石麟等监修,储大文等编纂,《山西通志》(收入《景印文渊阁四库全书》,第543册),卷四七,《物产 · 铁》记载:"山西府州产铁之地十之八九,其不产地十之一二,而鼓铸胥资焉。"页518—519。黄启臣,《明代山西冶铁业的发展》,《晋阳学刊》,1987年第2期,太原:山西社会科学院,页92--94。根据顾炎武,《肇域志 · 山西二》载山西矿产之处:"铁,各处多有,冶惟阳城尤广。青铁,交城县有冶,今革。黄铁,交城静乐县有冶。青镔铁,大同府境旧云内州出。铜,代州凤游谷,及垣曲县北山俱出。又潞安府临兴二县有炉。锡,交城、平阳、阳城俱出。"

④ 黎风编著,《山西古代经济史》,第五章《推动社会经济通向繁荣的工矿业》第六节《官营工矿业逐渐衰落,私营工矿业迅速发展的明清时期》,太原:山西经济出版社,1997,页193—204。

⑤ 释镇澄,《明胡高二公禁砍伐传》。又张廷玉等编,《明史》,卷三〇五,《宦官二 · 陈增》载言:"紫荆关外广昌、灵丘有矿砂,可作银冶。"页7805。而嘉靖二十五年(1546),五台山矿工宋延贵聚众起义(参见翟旺,《五台山森林与生态历史变迁》,引自同治《阜平县志 · 艺文》所载,页36—38)。

民亦纷纷入山开矿，聚众起义往往有之，故官方多视矿穴之徒为“边疆之蠹”。[①] 其中以五台山东北的张守清势力最受人瞩目。

张守清，山西人，少年家贫，随母至河北真定，入诸生阎白亭家为奴，后被逐出，前去五台山，遇诸矿贼为争夺利益而互相残杀，守清每每为其调解，颇获众人信服。当时有位马齐任矿贼之首，但不为人所服，众有意推守清为首，于是疏离马齐，最后马齐自行剃发为僧。张守清任贼首后，“于山中聚工鼓铸，分给众贼。延师教子，时时斋僧济贫。晋中一二宗室从之借贷，有与缔姻者，中贵之礼五台文殊者，守清皆款接重馈之”。[②] 守清于五台山聚众开矿，开设一家大铁铺，其富虽不至敌国，但连地方上的藩王宗室都得向他借贷并与之联姻，联姻的宗室有潞城、新宁二王。[③] 此外包括往来五台朝山礼佛的宦官都与他交往，接受他的馈赠，还时时接济五台山僧。守清之事传闻至北京之后，曾被两位谏议使遣人勒索万金，财富之厚，可见一般。[④]

从五台山大铁铺富商张守清与地方藩王及各宦官和五台僧家的来往关系，可判断其铁矿事业的经营，势必有助于五台诸寺院金属建材的取得。循此，再按五台山诸佛寺建筑多为王公权贵赞助之实加以思考，则盘踞五台山乃至山西各处的其他矿业经营者，透过官商纠结的网络，当能提供五台山诸寺建筑上就地取买之便，就台怀镇西三泉寺自弘治至正德年间铁瓦与铁佛像的冶铸与安奉，亦多少得以说明此一事实。

天顺年间（1457—1464），古刹三泉寺僧性琏，与其友人袁镇等协力“铸造弥陀铜像一，躯下安千叶宝莲之座，置于其中”。[⑤] 至弘治十三年（1500），有两位尼僧净成与净玉来寺，目睹弥陀像旁无圣像，“遂发心化众，聚铁投炉，铸十二圆觉护法身，以列弥陀之左右”。[⑥] 净玉为山西太原府徐沟县东北坊马子良，张氏之女，善友郭荣辉之妻，弘治十三年于五台山清凉寺出家，担任某念佛会会首。出家时发愿为三泉寺铸造十二圆觉菩萨佛圣二尊，于

---

① 参见翟旺，《五台山森林与生态历史变迁》，引自同治《阜平县志·艺文》所载，页36—38。

② 有关张守清生平记载，主要参考赵南星，《赵忠毅公集》，卷七，《张守清传》，页25—26。

③ 张廷玉等编，《明史》，卷二三三，《张贞观传》，页6083。

④ 赵南星，《赵忠毅公集》，卷七，《张守清传》，页25—26。

⑤ 弘治八年（1495）江西五峰郡广寿禅寺云游梵衲德熙撰文并书，《重修三泉寺佛殿之碑记》，页212。

⑥ 同上。

是下五台山铸造，弘治十六年（1503），铸造完成，送抵三泉寺毗卢佛殿安置。正德元年（1506）净玉又“发心募化十方之善信，铸造铁瓦来山”，正德四年（1509）为三泉寺翻修佛殿，“复造铁身佛像三尊，十二圆觉菩萨浑金装饰”。① 而赞助净玉完成铁佛像、铁瓦之铸造者，多王公之人。②

由此得知，五台山周边丰富的铁矿铸造业，为五台山诸佛像、佛寺器物的铸造提供相当丰富的资源，然而这些物质材料的取得与建造的完成，乃至运输的工程，仍须有力人士从中予以协助、周旋。

五、结　论

综观佛寺建筑，是巩固佛教精神流传于社会的重要物质基础，其所需之木料、铜、铁等各项建材，无一不是社会重要的经济资源，因此佛寺建筑不仅可以视为佛教经济能力的一项指标，同时也可以借它反映当时社会经济与产业发展的情况。对社会整体而言，佛寺的兴建是极具多层意义的社会活动，然传统以来，对于不事生产的佛教及其无限增建的众多寺院建筑，大多给予消极负面的评价。确如前面所见，国家花费社会极大的人力、物资，投注在与整个社会绝大多数人们并无绝对利益关系的建设上，有时甚至为此而罔顾百姓生命，说它是一种浪费、扰民亦不为过，好比王思任指责的：五台花园寺，“寺既伟盛，而中宫以金瓦其殿，且修无遮斋，钟鸣鼎食魄气甚张。晋大饥，数千人走活，夜则裸而窟焉”。③ 这对于建寺祈福的上位者来说，无疑是一大讽刺。

尽管如此，若说佛寺建筑全无社会利益或经济价值，亦不见得正确。基本上，它是一座佛教信仰中心，是部分民众精神皈依之处，同时也能提供万士和所说的那般社会服务功能。万士和特将富家豪宅与庵院的社会意义细作比较，富室巨宅只不过为一己之私而已，而庵院之建，却能提供世人所需。

① 正德八年（1513）立，五台山秘魔岩大岩院衲僧江右德熙撰文，《重修古佛庵并建铁瓦佛殿圣像碑文》，收入崔正森、王志超译注，《五台山碑文选注》，页218。

② 雍正四年（1726）立，戴璠撰，《钦命督理五台山札萨克大喇嘛罗藏陈盆重建法祥寺碑文》，收入《五台山碑文、匾额、楹联、诗赋选》，太原：山西教育出版社，1998，页56—57。

③ 王思任，《游五台山记》。

他说：

> 富家巨室不但私其室中之藏，较量于锱铢之间，而德色于一饭之设，其无势利者，曾不得望其门墙，而华榱漆壁，朝涂夕抹，宾客之得至者，有涕乎其中，则怒于心，而睨于目。至于庵院之成，则游人、行旅、酒徒、诗客、舆疾待死、枵腹求食者，无不必应，若驿传焉。[1]

五台佛寺的建筑，同样具存以上的社会功能；位在五台县城北虎水旁的大觉寺十方院，"凡官吏公役之外，技艺之士、商贾贩易之流，往来于晋省汾潞者，莫不由此。而川湖河陕之游五台山者，大率息肩驻辔于是，乃设十方院，行旅者甚便也"。[2]

除此，佛寺建筑，在经济利益上，至少能提供给社会劳动阶层较多的谋生机会，并促进社会对相关手工业者的需求，以及扩大诸如铜、铁、木料等建材商人的贩售市场，带动相关工商业的发展。五台山台怀镇太平街与阳林街上诸多铸造业、冶铁业以及各家店铺的开设，正是佛寺林立下所带来的发展结果！关于佛寺建筑带动社会正向发展的力量，笔者在此借用法人谢和耐的研究观点予以说明，谢和耐指出："佛教的影响并不仅限于对中国经济所产生的那种完全是消极的作用，它的传入也产生了促使商业和手工业经济大发展的后果。当然，这种发展也是以损害农业的利益为前提的。佛教教团及其信徒们的需要也促进了某些商业的发展，尤其是那些与建筑有关的商业、建筑用的木材和染料等产品的交易；同时还引起了另外一些行业的发展或出现：承包工程的企业家、木匠、雕塑家、画家、金银匠、抄经师，他们都是佛教运动的直接受益者。"[3]

在本文里，我们确实得见如谢和耐所说的，直接受惠于五台山诸佛寺建筑的各类手工业者，以及与建筑相关的商贸活动。但是，在寺院建筑与工商业发展并进的同时，因过度开发而导致对周边环境的负面冲击，有必要予以审慎检讨和反省。五台山诸佛寺的兴建，已如本文所述，消耗无以计数的木材，又铜、铁等金属建材的大量消耗，不仅影响军器以及国计民生器物之需，

---

① 万士和，《重修工文庵记》。

② 周三进编纂，《五台县志》，卷八，阎立，《大觉寺十方院记》，页929。

③ 谢和耐著，耿昇译，《中国五～十世纪的寺院经济》，台北：商鼎文化，1994，页22。

同时也耗损大量的木材燃料，因“每得矿一百斤，用木炭一百斤，将矿烧炼，一火成铜缆，二火成黑铜，三火成红铜”。[①] 又建材所需的砖瓦烧制，根据《天工开物·陶埏第七·瓦》，每柴五千斤，才能烧琉璃瓦百片，所消耗的木材燃料又大过铜铁烧炼的数倍。职此，五台山大规模的造寺活动，严重破坏森林的生态环境，令政府官员不得不严肃正视此一问题。然而，就在特权庇护底下进行的佛寺建造工程，似乎又可以不受限令的严格拘束，依然能够取得大量的建筑材料。如是屡兴不断的佛寺建筑，对于林木植被的破坏，导致土壤沙化，还间接带给黄河中下游大量的泥沙淤积，致使每年水旱灾频发，此现象尤以明清时期越趋严重。[②]

当然，我们无法将环境灾害的责任，全部归咎于寺院的兴造，但自然环境因大量营建寺院，造成土地过度开发而遭受破坏，数以百计的五台诸佛寺之兴建与开辟，实难脱卸其应负之责。

① 孙承泽，《春明梦余录》，卷三八，《户部四·宝泉局》，页671。

② 黎风编著，《山西古代经济史》，第四章《森林的变迁》第四节《明清时期森林遭到摧残性破坏》，页133—139。

明代瑜伽教僧的专职化及其经忏活动

一、前　言

经忏法会自宋元以来渐次活络于中国社会各阶层，元代喇嘛教的盛行更促使其广泛流行。① 上自王公贵臣，下至贩夫走卒，不分男女无不仰赖瑜伽以度亡、消灾、祈福求愿。然而，究竟什么是"瑜伽"？甚少为人所注意。明太祖洪武十五年（1382）将佛寺按其性质分为禅、讲、教三等，其中的教，便是瑜伽教。② 太祖尤其对瑜伽"教"僧赋予莫大关怀，不仅把瑜伽教僧即经忏师的专职地位法定化，并且统整瑜伽教科仪、经忏价格，及有关瑜伽教僧念诵经忏之行仪训练，以及应付俗家之教僧行动管束政策。太祖施行瑜伽教僧专业化，相较于前朝历代，对于周行民间的经忏师有着较明确而具体的管理态度和改善措施，并且能够正视这些混杂于民间的出家众对社

---

① 有谓忏法起源于晋代，渐盛于南北朝，至隋唐大为流行，至宋元臻于全盛期。而明初太祖屡建法会于南京蒋山，其后忏法广泛流行。本文的主要目的在于就明代经忏师即瑜伽教僧何以专职化的政治、社会及佛教本身发展等诸因素予以探讨、分析。至于经忏或忏法起源，非本文所论之重点，故于此不多赘述。

② 洪武十五年，太祖实施佛寺禅讲教三等政策，其施行原因，论者甚丰。可参见间野潜龙，《明代文化史》，《明代の佛教と明朝》，东京：吉川弘文馆，1979，页256—275。以及滋贺高义，《明初の法会と佛教政策》，《大谷大学研究年报》，第21卷，京都：大谷学会编辑，1969，页199—237；何孝荣，《明代南京寺院研究》，高雄：佛光山文教基金会出版，2001，页1—59。

会的正面功能。

然而，明太祖究竟基于什么样的考量及时代的需求，将专行经忏的僧人自佛教教团分出，使其独立成类似一个宗派团体，而与禅、讲派别等同视之？日人龙池清认为太祖将教僧与禅、讲僧地位鼎立，是中国佛教教团史上划时代的改变。[①] 又太祖的此一政策对于明代佛教义学的发展，是否如一般研究指出的，使其渐趋滑落，走上经忏佛教亦即死人佛教的近代佛教发展道路？[②] 究竟瑜伽教的施行，对于明代佛教与社会的具体影响如何？

针对以上的问题，本文首先从厘清明朝瑜伽教的确立及其教僧的来源，探讨瑜伽教之所以法定化的政治与社会基础。其次针对瑜伽教僧基本能力的养成，如经忏诵习能力、诵习的主要经典，以及如何进行经忏仪轨等瑜伽科仪等问题加以讨论。再次，就太祖施行瑜伽经价统一政策后，瑜伽教僧是否因此合理化自身行忏收费的行为，彻底将自己给职业化；又法定认可的经济收入是否成为吸引社会人士弃士农工商而为僧的重要原由；而瑜伽教僧或民间是否按照太祖所拟定的价格收取或支付经忏费用，其政策的落实性及影响落实程度的社会因素等诸问题进行厘清。最后，检讨法令所应许的瑜伽教僧得以借由应付世俗所需的经忏活动与世俗往来，及其带给僧团和社会的影响。

二、瑜伽教的形成与瑜伽教僧的法定化

何谓“瑜伽”？瑜伽有大乘瑜伽、中观瑜伽及密教瑜伽之别，而本文所讨论的明代瑜伽教乃承袭密教瑜伽系统之余韵，因此就密教瑜伽而论，有称密教为“瑜伽教”者。[③] “瑜伽”原指密教咒术，即“持密语以希显验者”。[④]

---

① 龙池清，《明代の瑜伽教僧》，《东方学报》，第11册，东京：东方文化，学院东京研究所，1940年3月，页405—406。

② 释印顺，《中国佛教琐谈·经忏法事》，《华雨集》，台北：正闻出版社，1993，第4册，页141。

③ 黄川心，《道教与密教》，《中华佛学学报》12期，台北：中华佛学研究所，1999年7月，页211。

④ 释志磐，《佛祖统纪》，卷二九，《诸宗立教志第十三·瑜伽密教》，收入《大正新修大藏经》，台北：新文丰出版社，1983，第49册，页295b。

释其义为："瑜伽密谛其语。"[①]密教行者"手结印，口诵咒，心作观，三业相应之谓瑜伽"。[②] 又《法显传》曰："到一石窟，菩萨入中，西向结跏趺坐。""跏趺坐"，熊会贞按《金刚顶》及《毗卢遮那》等经解：

> 若依秘密瑜伽，身语意业，举动威仪，无非密印，坐法差别，并须师授。或曰半加，或名贤坐，或象轮壬，或住调伏，与此法相应，即授此坐，皆佛密意有所示也。[③]

故梵语所言："瑜伽"即是"相应"之意，"谓一切乘境行果所有诸法皆相应也"。[④] 照此处所释义的密教瑜伽为身口意三密契合之修持，其内涵释印顺亦有所释：

> 瑜伽 yoga 是相应——契合的意思。宽泛的说，凡是止观相应的，身心、心境或理智相应的，都可说是瑜伽。瑜伽——身心相应的修持法，名为瑜伽行。[⑤]

密教瑜伽，唐时由密教大师金刚智传入中土，金刚智所到之处"必结坛灌顶度人，祷雨禳灾尤彰感验"。[⑥] 但之后，中国"嗣其后者，功效浸微。唐末乱离，经疏销毁，今其法盛行于日本。而吾邦所谓瑜伽者，但存法事耳"。[⑦] 云栖袾宏亦言：

> 瑜伽大兴于唐之金刚智、广大不空二师，能役使鬼神，移易山海，威神之力不可思议。数传之后，无能嗣之者，所存但施食一法而已。[⑧]

根据此说法，可以进一步得知唐末以后所谓瑜伽仅存法事一义，而法事

---

① 毛奇龄，《西河集》，卷四六，《瑜伽皈戒放生仪序》，收入《景印文渊阁四库全书》，台北：台湾商务印书馆，1983，第 1320 册，页 400。

② 释袾宏，《竹窗三笔》，收入《明版嘉兴大藏经》，台北：新文丰出版社，1987，第 33 册，页 64。

③ 桑钦撰，郦道元注，杨守敬、熊会贞疏，段熙仲点校，陈桥驿复校，《水经注疏》，南京：江苏古籍出版社，1989，页 48。

④ 释志磐，《佛祖统纪》，卷二九，《诸宗立教志第十三 · 瑜伽密教》，页 295b。

⑤ 释印顺，《说一切有部为主的论书与论师之研究》，台北：印顺印行，1981，页 612。

⑥ 释志磐，《佛祖统纪》，卷四〇，页 373c。

⑦ 释志磐，《佛祖统纪》，卷二九，《瑜伽密教 · 国师不空》，页 296a。

⑧ 释袾宏，《竹窗三笔》，页 64。

当中又以“施食”为要,[①]至于原先具存的修持意义已为人所淡化。释印顺则论及“施食”主要在于救济饿鬼,“水陆斋会”、“瑜伽焰口”、“蒙山施食”等法事,救度饿鬼的本质相同,在“秘密大乘”中,只是低级的“事续”。但它因适应中国“慎终追远”的孝思,使得超度鬼魂的法事,得到异常的发展。[②]

至于瑜伽教的发展,据叶明生的研究,指称瑜伽教的前身是流行于唐代佛教学派的“瑜伽宗”。宋代结合巫道,但基本上没有脱离佛教的仪轨,形成既是佛教亦是道教的瑜伽教。[③] 叶氏所论乃根据南宋白玉蟾门人谢显道、林伯谦、叶古熙、彭鹤林等编集的《海琼白真人语录》记载有关瑜伽教内涵之间而予以论断。《海琼白真人语录》言涉三教融合思想,谓:“孔氏则四端五常,释氏则三乘四谛,老氏则三洞四辅。”“孔氏之教惟一字之诚,释氏之教惟一字之定而已,老氏则静而已。”所以说:“天下无二道,圣人无两心。”[④]据《海琼白真人语录》载:

> 柗问:“今之瑜伽之为教者何如?”答曰:“彼之教中,谓释迦之遗教也。释迦化为秽迹金刚,以降螺髻梵王,是故流传。此降伏诸魔、制诸外道,不过三十三字金轮秽迹咒也。”[⑤]

这里所陈述的瑜伽教,在于强调它的咒术,能降伏各方外魔邪道,具有强大无比的力量。这也是袾宏所阐释的“瑜伽”,“能役使鬼神,移易山海,威神之力不可思议”的现象。同语录记载:

> 有龙树医王以佐之焉。外此则有香山、雪山二大圣,猪头、象华二大圣,雄威、华光二大圣。与夫那叉太子……今之邪师杂诸道法之辞,

---

① “施食”,简单而言,是以饿鬼为对象的施食仪式,称“施食仪”或“施饿鬼”,略称“施食”。此外,尚有盂兰盆结缘施食、盂兰盆亡者追荐施食、时正施食等。参照蓝吉富主编,《中华佛教百科全书六·施食》,台南:中华佛教百科文献基金会,1994,页3319。

② 释印顺,《中国佛教琐谈·经忏法事》,页138—139。

③ 叶明生,《女神陈靖姑の仪礼と艺能传承》,收入野村伸一编,《女神信仰と女性生活》,东京:庆应义塾大学出版社,2004,页168。

④ 玉蟾撰,谢显道编,《海琼白真人语录》,卷三,《平江鹤会升堂》,收入《正统道藏》,台北:新文丰出版社,1985,第55册,页685。

⑤ 玉蟾撰,谢显道编,《海琼白真人语录》,卷一,页622。

而又布罡捻诀，高声大叫，胡跳汉舞，摇铃撼铎，鞭麻蛇，打跳棒，而于古教甚失其真，似非释迦之所为矣。然瑜伽亦是佛教伏魔之一法。①

瑜伽教所奉神明及施行法术，至南宋已混杂诸外道（非佛教之称）色彩，如布罡捻诀，便是道教施行法术时，“法师常口念咒，手掐诀，脚步罡。掐诀和步罡是行法时法师的一两种基本的形体动作”。

密教瑜伽不仅与巫教杂糅，也与道教密合，在法术的施行上有其极为相似之处。② 而早期传入中国的密咒，“一般用以祈愿、降福、除害等等，属于巫咒、魔术等的内容”。③ 很多具有治疗疾病等现实利益的实用咒语，虽然佛教史家称之为杂密且鄙视为低级之物，但是力求实用性应是它的本来任务。④ 由于密咒本身具有消灾招福的实用性，容易为各宗教所混用，故对于社会流传的各种神咒，该如何去分辨并析释出何者属于密咒，何者属于巫咒或是道教的符咒，确实是个难题，但这也不会是法术师所关心的问题，融入越多的咒术，对他们来说，越能强化自身的法力。所以在各类咒术融合过程中，不管是巫教化的密教瑜伽，还是道教化的密教瑜伽，对佛教经忏师而言，都是属于佛教瑜伽的内涵而可以被广泛运用在应付世俗对消灾解厄的祈求上。

从上述宋代瑜伽教与他宗教的会通，或是为他宗教所吸纳转借一事看来，都透漏出瑜伽密教广泛流行于社会大众的声息。透过多方杂糅的瑜伽之经咒仪轨以消灾解厄的思维，再融合宋代社会流行的念佛往生西方、念佛消灾、诵经超度等净土易行道的遍行性，则瑜伽法事更容易为广大群众所传播流行。潘桂明的研究，以宋朝释赞宁所描述的“守庚申会”吸纳道家之法

---

① 玉蟾撰，谢显道编，《海琼白真人语录》，卷一，页622。

② 黄川心于《道教与密教》一文，指出密教与道教在修法上的相似处，列举在教义与行事实践方面的三种融合情况：（一）密教吸收道教以前先行如阴阳五行说、谶纬、神仙方术、六甲、巫祝、鬼神等思想与信仰。（二）道、密在传播过程中互相摄取融合对方教义内容、仪礼、符咒、印法等，采用对方的术语、文句、咒声。（三）道密全盘吸收对方思想与内容，连名称也相似，页215。

③ 黄川心，《道教与密教》，页214。

④ 泽田瑞穗于《宋代の神呪信仰—“夷坚志”の说话を中心として—》记述：“杂密虽然含括严于教学组织的纯密，但其重要基础经常是为了应付世俗百般的现世利益之需要，而传承原初的咒术性，一方面也为了强化民间巫觋、祈祷师、半僧半俗之行者方术的权威而被采用，另一方面被采用作为俗信的民间疗法之咒文、且被建构成像是道教式的符咒。”《修订中国的咒法》，东京：平河出版社，1995，页493—495。

的佛教结社，说明宋代结社的盛行，使佛教更有效地对道教思想和民间信仰加以吸收，如宋代水陆道场之类的法会，便结合佛教的净土往生、地狱天堂、转世轮回，以及道教的神仙方术和民间信仰的思想，将超度亡灵、孝养父母、净土往生和现世利益结合，对社会影响极为广大。[①] 宋洪迈的《夷坚志》记载，王彦太夫人方氏，为报亲恩，于是“择僧十二辈作瑜伽道场”一事。此处所举之瑜伽道场，在于追荐冥福以报亲恩，为亡者超生、为生者祈福，是启建瑜伽法事的经常性目的，瑜伽法事亦可名之为经忏法事，当中融合了礼忏、诵经、持咒等诸仪轨之施行。[②]

经忏法事，尤其在尊奉藏传密教极盛的元朝获得更大的发展空间。《佛祖统纪》载：

> 至治元年(1264)，诏各路立帝师殿。建帝师殿碑，作大佛事于宝慈殿。以西僧牙八剌里为元永延教三藏法师授金印，又命拜住造寿安山寺，又作佛事于光天殿。铸铜为佛像置玉德殿，又修佛事于文德殿。……五台山万圣佑国寺，作水陆胜会七昼夜。[③]

《元史》各本纪亦载明元历朝皇室举荐佛事不断之实，经常透过喇嘛僧，举行消灾、祈福、度亡的佛教仪式，频繁至极，远胜于他朝，而皇帝本身如元世祖于“万机之暇，自持数珠，课诵、施食”。[④] 释印顺认为：

> 诵经修忏法门，在民间发展中，渐渐的重在消灾植福，超度鬼魂，关键在元代。……自元世祖起，“西番僧”(现在称为喇嘛)受到了异乎寻常的尊敬与纵容。……国家随时都在作消灾植福的功德(经忏法事)，还成立“功德司”来管理，这主要也是“西番僧”的事。“上有好之，下必

① 潘桂明，《中国居士佛教的全盛——两宋时期》，《中国居士佛教》，北京：中国社会科学出版社，2000，页598—599。

② 归纳同书所载僧道施行之诸经咒，则经忏方面有《金刚经》、《孔雀明王经》、《金光明经》、《法华经》、《观世音普门品经》、《华岩经》、《佛说月上女经》、《不增不减经》、《梁皇宝忏》(又名《梁武忏》)、《佛顶心经》等，咒语方面有《大悲咒》、《楞岩咒》、《秽迹咒》、《炽盛光咒》、《白伞盖咒》、《宝楼阁咒》、《大随求咒》、《龙树咒》、《孔雀咒》、《佛母咒》、《释迦往生真言》、《天蓬咒》、《水火轮咒》、《治汤火咒》、《降鬼神咒》、《主夜神咒》、《辟兵咒》、《洗眼咒》等。

③ 释志磐，《佛祖统纪》，卷四八，《元世祖圣德神功文武皇帝》，页436a。

④ 释志磐，《佛祖统纪》，卷四八，页435a。

有甚者",内地僧侣的不僧不俗,与民间的经忏法事,当然会大大流行起来。[①]

大体上,较为社会流行的经忏法事,有一、"水陆法会",二、"梁皇忏",三、"瑜伽焰口",四、"大悲忏法",五、"慈悲三昧水忏",六、"净土忏",七、"药师忏",八、"地藏忏"等。尤以水陆斋会最为广泛流行;元末谢应芳(1296—1392)的《龟巢稿·化募画十王等像疏》写道:"数百年水陆科仪广传缁素三千界。"[②]同书尚有《大祥荐父水陆道场疏代徐伯枢荐父徐太中作》、《水陆道场榜代徐伯枢荐父徐太中作》、《西归庵修梁武忏疏》、《普度斋坛榜》、《沈子英以先茔毁于兵重葬木主作佛事追荐疏》、《设冥道坛榜》、《荐亡女疏》等,多属追荐冥福、超度亡灵之疏;《大祥荐父水陆道场疏代徐伯枢荐父徐太中作》记载:

> 按水陆科仪,扫地、焚香礼拜,作天人供养。伏愿一灵感格诸佛降临,执金刚台,接引至七宝金沙之地,瞻玉毫相化生,托四色车轮之花,凡在幽冥,悉皆超度。[③]

《水陆道场榜代徐伯枢荐父徐太中作》更详细记述启荐水陆道场的意义:

> 今据某郡某州某乡奉佛弟子徐某及弟某等投诚,伏为显考太中大夫中书户部郎中徐公不禄以来,致丧三年,礼宜除服,追念父恩,昊天罔极。取至正二十一年十二月廿六日为始,启建冥阳水陆大斋三昼夜。籍此良因,用伸超度道场。丧制有终,人子念劬劳之报;法门无量,世尊垂慈潘之仁。故弘开水陆道场。……广邀缁侣,虔礼金仙琅函,展贝叶之文……凡所谓六道四生皆于此三皈五戒,是名无碍,以济群生。[④]

求忏斋主举忏(一般称为施主)切勿流于形式,"当尽乃心,我清众各修厥职,有感斯应,无愿不从,徐公百不忧,方直往于极乐,恒老三转语,更何在

① 释印顺,《中国佛教琐谈·经忏法事》,页134—135。

② 谢应芳,《龟巢稿》,卷一〇,《疏·化募画十王等像疏》,收入纪昀等总纂,《景印文渊阁四库全书》,台北:台湾商务印书馆,1983,第1218册,页229。

③ 谢应芳,《龟巢稿》,卷一〇,《疏·大祥荐父水陆道场疏代徐伯枢荐父徐太中作》,页229。

④ 谢应芳,《龟巢稿》,卷一〇,《疏·水陆道场榜代徐伯枢荐父徐太中作》,页230。

于多言，无间冤亲俱能解”。[①]《沈子英以先茔毁于兵重葬木主作佛事追荐疏》则言：

> 救于昔人千有亿化身，超度只凭于我佛……爰命缁衣之侣，共陈素供之仪，鸣佛乐于法筵，宣梵音于教典，聚功德海及尸陀林，伏愿佛日照临，人天感格，九品莲台之极乐，父母超升。[②]

《荐亡女疏女因产而亡》则是为了超度因难产而死的亡女，“开法席梵呗，演瑜伽教典，慈恩降阿鼻狱……伏愿佛天覆焘慧日照临，大乘上乘最上乘袁诸功德，欲界色界无色界从此超升女因产而亡”。[③]

据上述各疏追荐内容，得见明代以前为过往亲人追荐拔度以表生者之孝思或悲悯之情，实为上下阶层所普遍信奉之宗教价值，也似成自然之俗。明太祖即位之初，便分别于洪武元年至五年（1368—1372），在金陵蒋山（钟山）太平兴国寺，陆续举行闻名全国的大规模“钟山法会”（又名“水陆无遮大会”），其意在于拔度战乱伤亡的战士之魂和无辜之灵，藉此安顿民心，稳定政局。[④] 根据洪武四年（1371）十一月二十一日，朱元璋的《御制蒋山寺广荐佛会文》自述其举行水陆大会的目的，在于普度亡灵，非为己私。他说：

> 虑军民，身经大难。凡死者或遭兵刃，或陷水火，或迫于危急而自缢投河，或潜入山林而蛇伤虎咬，或天灾而殒灭，或思父母妻子因疾而亡身，凡此诸等死者，或蒲门灭绝无祭无依，或虽有眷属不能顾念，或有父母妻子因兵流离，生者未安，死者谁为之祭。朕以己心度之，此等鬼魂遇天阴时，莫不呻吟，于风雨之间遇晴明时莫不悲号。……朕今因死者恐不得升天，恐有冤报，故作大善佛事，为死者超升，生者解冤，以此干求于佛。……洪武三年正月十五日，朕于钟山前蒋山寺奉佛供僧，实

---

① 谢应芳，《龟巢稿》，卷一〇，《疏·水陆道场榜代徐伯枢荐父徐太中作》，页230。

② 谢应芳，《龟巢稿》，卷一〇，《疏·沈子英以先茔毁于兵重葬木主作佛事追荐疏》，页245。

③ 谢应芳，《龟巢稿》，卷一〇，《疏·荐亡女疏》，页249。

④ 间野潜龙，《明代文化史》，第三章《明代の佛教と明朝》，页245。以及滋贺高义，《明初の法会と佛教政策》，页199—237；拙稿，《明太祖征召如僧与统制僧人的历史意义》，《中国佛学》，第2卷第1期，台北：《中国佛学》杂志，1999年春季号，页57；又见本书首篇。

不为己。[①]

又翰林学士宋濂撰,《蒋山寺广荐佛会记》述太祖即位四年:

> 重念元季兵与(兴),天(六)合雄争,有生之类,不得正命而终,动亿万计。灵氛紏蟠,充塞下上,吊奠靡至,茕然无依。天阴雨湿之夜,其声或啾啾有闻。宸衷尽伤,若疚在躬,且谓洗涤阴郁,升陟阳明,惟大雄氏之教为然。乃冬十有二月,诏征江南有道佛图来复等十人诣于京师,命钦天监臣蓍以谷旦,就蒋山太平兴国禅寺丕建广荐法会,上宿斋室,却荤肉弗御者一月,复敕中书移文于城隍之神。具宣上意,俾神达诸幽冥,期以毕集。[②]

仪式结束前,太祖"命阇黎师咒食之",即对孤魂野鬼施食。太祖追荐孤魂野鬼的思想基础,清楚而明确地呈现在上文之中。这样的思想与前揭元末谢应芳所撰之《普度斋坛榜》对照,可以看出其一脉相承的传递关系。谢应芳的《普度斋坛榜》写道:

> 切念斋主僧某洎诸信士等,为见曩因丧乱兼值凶荒,或被戮于兵戈,或遭烹于鼎镬,或疫疠而全家不起,或饥羸而比屋俱亡。月明星稀,长夜发无依之叹,天阴雨湿,常时闻冤哭之声。三宝前,今获皈依。九泉下,悉令解脱。[③]

根据上述,太祖镇魂法会之举,可以说是元朝帝王好法事及社会经忏法会风行的承袭,也奠下往后举荐阵亡将士法会之典范。[④] 朱元璋幼年因饥旱走避皇觉寺充当沙弥,亲眼目睹寺中,有"八九个和尚,穿得挺寒伧,讲佛

① 朱元璋的《御制蒋山寺广荐佛会文》,收入葛寅亮,《金陵梵刹志》,卷三,台北:新文丰出版社,1987,页77—78。

② 葛寅亮,《金陵梵刹志》,卷三,页86—87。

③ 谢应芳,《龟巢稿》,卷一〇,《疏·普度斋坛榜》,页244。

④ 金堡,《荐阵亡将士建水陆道场疏》,《遍行堂续集》(收入《四库禁毁书丛刊集部》,北京:北京出版社,2000,第128册),卷五,记载:"明高帝建水陆道场于钟山,万乘亲临,千僧将事,则有佛光五道直贯天中。宋学士濂之记于今,传诵自六诏变生,四海鼎沸,生灵涂炭,不啻百万。近者韶阳三月攻围杀伤不少,皆吾君之赤子也。风卷青磷,尘销白骨,每一念至摧心陨涕,乃法钟山之遗范,转经修忏,施食放灯,冀借三宝威神,使十习因、六交报,日照冰融火出木,尽入解脱之门,登清凉之域。"页420。

理说不上三句，光会念阿弥陀佛。平时靠有限的一点常住田租米，加上替本乡人念倒头经、打清醮、做佛事，得一点衬钱（施主布施之钱）”，“总比当粗工垦田地出气力安逸”。[①] 寺院的这些和尚，明白地说，便是后来明太祖所特定规划出的瑜伽教僧，也就是专门赶经忏的经忏师，而其经忏诵念法，即是瑜伽教僧挣取衬钱的基本技能。明史专家吴晗以惊讶而贴切的口吻说到：“原来那时候出家当和尚也是一门职业。”[②]朱元璋于当时虽是个小沙弥，但总得学上一点瑜伽教僧的本领，始能糊口。替人念经打忏，无须多大学问便可依样画葫芦。所以在兵荒马乱、饥寒交迫之际，出家为僧或尼，成为贫民、流民的重要出路，这已是中国史上不争之实。吴晗语带讽刺地说：“杀人放火，怕官府刑法，一出家作佛门弟子，就像保了险似的，王法治不到。”更多的是，“穷苦人家养不活，和尚吃十方”，“多几张嘴不在乎”。[③] 可见教团僧侣素质的参差不齐，乃至出现堕落腐化的一面，经忏僧人的组成分子极具关键！

经过元末的动荡与不安，佛教教团的混杂与失序可想而知，因此明太祖即位以后，有鉴于大多数僧人的“不务佛之本行，污市俗，居市廛”[④]，遂提出一连串整顿政策。但根据太祖的亲身经验，心中明白，这些混居世俗为数众多的僧侣，尤其像经忏僧，确实有其社会需求，因此于洪武十五年（1382）将佛寺按其性质分为禅、讲、教三等：“教者，演佛利济之法，消一切见造之业，涤死者宿作之愆，以训世人。”[⑤]特将赶经忏的出家众归类为瑜伽教僧，将传统倡行于民间的佛教经忏事业专业化，亦即将瑜伽教僧转变成服务大众的专业人员，其专职即是“‘经忏法事’，也就是‘瑜伽’——应赴僧的专职了”。[⑥] 据此，视“经忏法事”为佛教僧人的必要劳务之一亦不为过！

此一政策的制定，将非知识体系而较属信仰性的大众佛教给定位化，意

---

① 吴晗，《朱元璋传》，台北：远流出版社，1997，页17。
② 同上。
③ 同上。
④ 朱元璋撰，胡士萼点校，《明太祖集》，卷一〇，《宦释论》，安徽：黄山书社，1991，页228。
⑤ 朱元璋，《钦录集》，收入葛寅亮，《金陵梵刹志》，卷二，页53—54。
⑥ 释印顺，《中国佛教琐谈·经忏法事》，页141。

即将经忏法会之类的瑜伽教与禅、讲之地位等同，是中国佛教史上前所未见之创举。日人间野潜龙论及此政策带给明代佛教的转变时，说：

> 纵使(瑜伽)教僧的存在，自宋代以来已可见其现象，但至明代被拉抬到与禅讲僧鼎立的地位，不得不引人注目。又(瑜伽)教寺与其他二宗的寺院相较，为数较多，此意味着僧院从以往的山林佛教倾向，转变成与社会深入接触的佛教性格。①

又太祖为有效管制僧人，清理僧俗往来的混杂门面，于洪武二十四年(1391)六月一日颁布《申明佛教榜册》中，下令："今天下之僧多与俗混淆，尤不如俗者甚多，是等其教而败其行，理当清其事而成其宗。令一出，禅者禅、讲者讲、瑜伽者瑜伽，各承宗派，集众为寺。"②虽然太祖欲借此划清僧俗的往来，然而除禅讲二宗的僧人尚可被期待"忍辱不居市廛，不混时俗，深入崇山，刀耕火种，侣影倚灯，甘苦空寂，寞于林泉之下"外③，瑜伽教僧被定位为应付世俗经忏之专员，与大众往来成为其职务上的必须，故欲切断或严格管制僧俗的往来，实际上不易达成。反倒是，太祖将瑜伽教僧法定化的措施，提供了明以来僧俗频繁接触的一条合理途径。因此，瑜伽教僧的地位提升，究竟带给明代佛教教团本身和社会佛教信仰何种影响与改变，值得深入检讨。

三、瑜伽科仪之官方统整与民间落实

禅讲教三宗，明太祖最重视瑜伽教的规范，认为瑜伽教有辅助社会国家风俗之效，他说：

> 若瑜伽者，亦于见佛刹处，率众熟演显密之教、应供，是方足孝子顺孙报祖父母劬劳之恩。以世俗之说，斯教可以训世，以天下之说，其佛之教阴翊王度，可也。④

---

① 间野潜龙，《明代文化史》，第三章《明代の佛教と明朝》，页256。
② 朱元璋，《钦录集》，页58。
③ 同上。
④ 同上。

肯定瑜伽教仪"为孝子顺孙慎终追远之道"。[1] 太祖赋予瑜伽教僧化俗之重责，所以一再强调行持瑜伽教务必清静，不可含混不清。首先，于洪武十六年(1383)五月二十一日诏谕："即今瑜伽显密法事仪式及诸真言密咒尽行考校稳当，可为一定成规，行于天下诸山寺院，永远遵守。"[2]依此欲厘正长久以来经忏僧在科仪经咒诵念上的非专业性及其随意性。其次，于洪武二十四年《申明佛教榜册》中，对瑜伽教僧在《显密之教仪范科仪》的学习上，规定：

> 务遵洪武十六年颁降格式内，其所演唱者，除内外部真言难以字译，仍依西夷之语，其中最密者，惟是所以曰密。其余番译经及道场内接续词情恳切，交章天人，鬼神咸可闻知者，此其所以曰显于兹科仪之礼，明则可以达人，幽则可以达鬼。[3]

强调通过正确的密咒演唱与科仪之礼，能够达到启建法会的效果，天人神鬼方能共感佛恩。所以太祖希望借由密咒科仪的整理，纠正先前"僧俗愚士妄为百端，讹舛规矩，贻笑智人，鬼神不达"的弊端。[4] 要瑜伽教僧能"务谨遵，毋增减为词讹舛紊乱"。[5] 以纠正经忏僧混水摸鱼、荒谬妄唱的恶习。

事实上，明太祖的这番整顿，并没有根绝瑜伽教僧施行经忏仪轨时所可能发生的混淆谬误之弊；云栖袾宏曾论及"水陆仪文"难以统整之因，说："水陆仪文……今藏并无其文，金山寺之本亦前后错杂，不见始终头绪，时僧行者，亦复随意所作，各各稍殊。"[6]依云栖袾宏之意，修水陆时重在"诚敬"，"多于过愆则求福而反祸矣"。[7] 可见导致科仪的繁简不一，乃至错落纷杂，与众多瑜伽教僧的抉择不一有密切关系。因此经忏仪轨在民间的落实及其产生的转变究竟如何？有待进一步的讨论。

---

① 朱元璋，《钦录集》，页 54。
② 同上。
③ 同上。
④ 同上。
⑤ 同上。
⑥ 释袾宏，《竹窗三笔》，《水陆仪文》，页 66。
⑦ 同上。

《金瓶梅》第八回《潘金莲永夜盼西门庆 烧夫灵和尚听淫声》的叙事里,提供有关瑜伽教僧在民间施行经忏仪轨上的相当宝贵资料。[1] 话说潘金莲为其亡夫武大郎做百日,有意请僧念佛烧灵,于是西门庆拿了钱,"教王婆(到)报恩寺,请了六个僧,在家做水陆,超度武大郎"。这些僧人"挑了经担来,铺陈道场,悬挂佛像",不一会,和尚"摇响灵杵,打动鼓钹,宣扬讽诵,咒演法华经(妙法莲华经,简称莲经),拜梁王忏。早辰发牒,请降三宝,证盟功德,请佛献供,午刻召亡施食",傍晚"化烧灵座"。这套法事流程,看来应是民间普遍施行的简易水陆仪轨,一般水陆法会结坛七日,目的在于"借佛神法力,超度六道众生始升天界"。[2] 而武大郎的这场超度水陆法会,仅结坛一日,从"早辰发牒,请降三宝,证盟功德,请佛献供,午刻召亡施食",傍晚"化烧灵座"的记述可以判定。按七日坛的仪式,分作内外二坛,内坛五日佛事,外坛七日佛事,以诵经礼忏为主。《金瓶梅》所记:"早辰发牒,请降三宝",即是《水陆仪文会本》(全名《法界圣凡水陆普度大斋胜会仪轨会本》)所称:内坛"第四日五更请上堂,午前供上堂"[3],上堂是指圣界的诸佛菩萨圣僧等;第五日的"未申"时刻请下堂,下堂是指冥界一切众生,于酉戌时刻为他们说冥戒。而"午刻召亡施食",所召的便是武大郎的亡灵。武大郎的亡灵是属于下堂众生,一般是在第六日,"午前上堂设供,午后供下堂",武大郎的超度法会虽仅一日,然施食的时辰符合一般水陆仪轨的规范。至于水陆仪轨的一般程序与意义,据载:

> 将为启建胜会,先当资其法力,故首之以外坛诵经,道场开启。众圣将临,当须内外洁净,行止有禁,故次之以内坛结界,坛仪既净,于是昭告人天,故次之发符悬幡。[4]

仪式中的"发符悬幡",发符的内容:

---

① 笑笑生作,《新刻金瓶梅词话》,第八回《潘金莲永夜盼西门庆 烧夫灵和尚听淫声》,东京:大安出版社,1963,第1卷,页18—19。

② 山西省博物馆编,《宝宁寺明代水陆画》,北京:文物出版社,1988,页3。

③ 志公大师等撰,东湖志磐重订,云栖袾宏补仪,真寂仪润汇刊,《水陆仪轨会本》,卷一,《经忏门第二》,台北:新文丰出版社,1993,页17。

④ 志公大师等撰,东湖志磐重订,云栖袾宏补仪,真寂仪润汇刊,《水陆仪轨会本》,卷一,《水陆大意纶贯》,页2。

一、外坛佛前,供三宝疏一张,或长庚疏一张。一、水陆内坛,写意旨一个,三宝疏一个,红套黑签,上间字衬金,写法界圣凡水陆普度大斋胜会道场功德文疏,并写所刻献疏,席疏签等。[①]

将此符文发送后,便悬幡挂榜,此为召告圣俗启建法会的重要标志,幡上写着"启建十方法界圣凡水陆普度大斋胜会道场功德之幡"。[②] 榜文主要书写启建道场的时间、斋主、主事法会的瑜伽教僧、荐亡对象及讽诵的经典,以及启建的目的等。[③] 而"悬幡挂榜"的形式,可参照图 1。

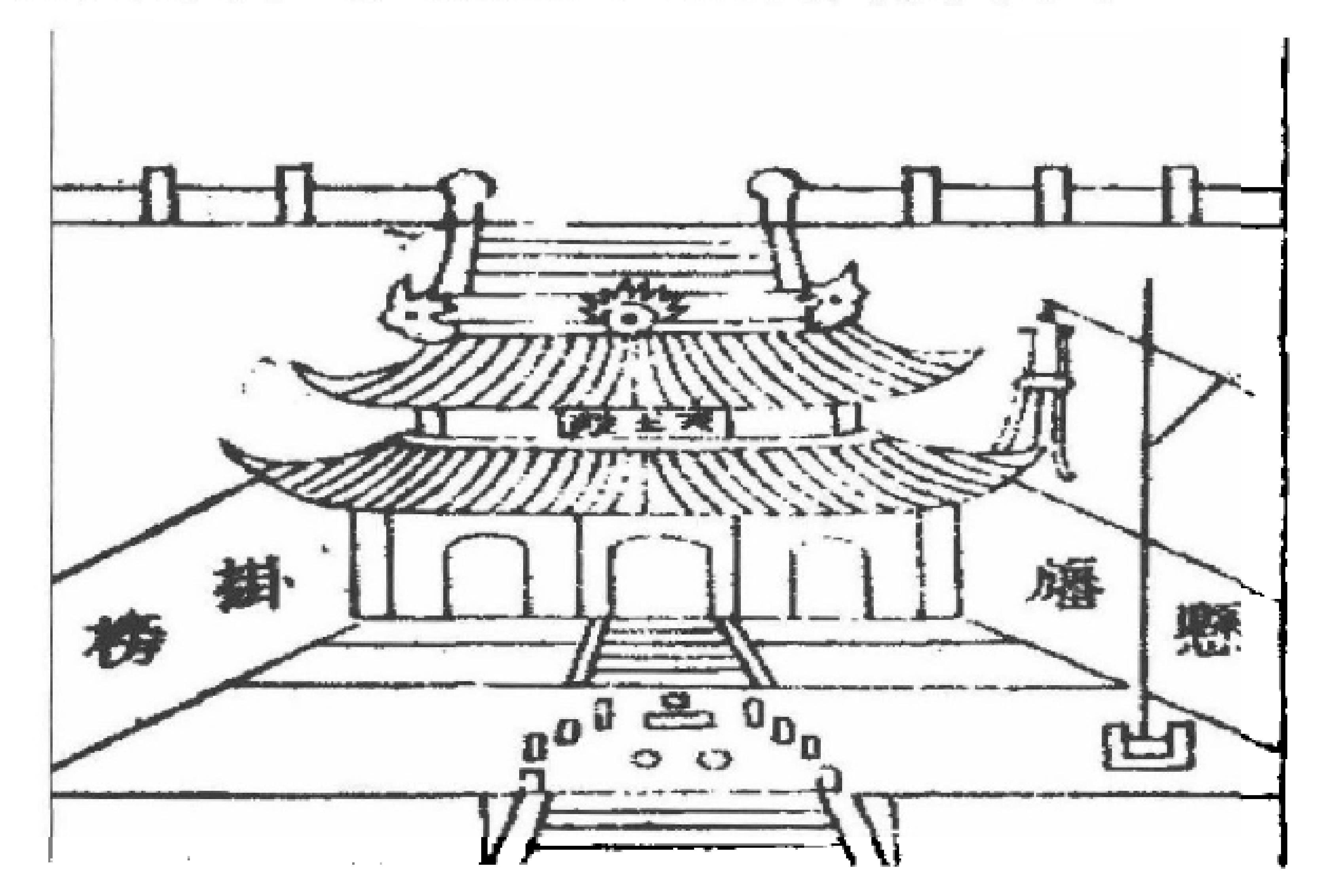


图 1 水陆道场悬幡挂榜图

(取自《水陆仪轨会本》,卷六,《酬谢门·画式·下堂十三席》,页 439。)

发符悬幡之后,接下来的仪轨程序为:[④]

一、既通诚于三宝诸天,则启请而可冀来格,故次之以奉请上堂。

二、既赫来格,理宜六尘精洁,如法供养,故次之以奉供上堂。

三、蒙列圣垂慈摄受,则敬田已植,正为悲悯六道群灵,并须告达司事天神,上体佛心,下释拘系,故次之以奉表告赦。

---

① 志公大师等撰,东湖志磐重订,云栖袾宏补仪,真寂仪润汇刊,《水陆仪轨会本》,卷一,《书记门第七》,页 33。

② 同上书,页 34。

③ 同上书,页 34—42。

④ 同上书,页 3。

四、既经赦放，则众苦皆离胜会可赴，故次之以召请下堂。

五、既召请已，普皆云集，当授之戒法，以涤其宿愆，净其业识，为受济之基，故次之以说幽冥戒。

六、既受戒已，得其净识，入坛列座，安享法味，故次之以奉供下堂。

七、法味资神，慧性斯发，六道群灵，欢心交畅。胜会将圆，圣缘难遇，急当趁此出离苦海，永不沉没，故次之以念佛求生净土。

经过上述的流程后，法事可说圆满告成，则"诚意已周，作法无失仪之愆，斋主鲜跛倚之过，诸圣欢喜而摄受，群灵普度而无垠，悲敬兼行，自他俱利，其功德诚不可思议也"。①

其次，《金瓶梅》话本提到这些僧人挑经担来到潘金莲家中，先铺设道场，并"悬挂佛像"。就水陆道场而言，悬挂佛像是法会中相当重要的宗教挂轴，亦即悬挂"水陆画像"一事。但论者不多，故特于此提出讨论，以便进一步让人了解其于水陆道场的意义。根据道光四年（1824）熙愿撰，《重订水陆画式引》记载："水陆之有画像，由来旧矣。所以严对越而摄威仪者，于是乎在。故眉山苏氏，一一为之赞。迄今考诸遗文，赞语犹存，而画式无传。"②眉山苏氏之《水陆法像赞并引》，是指苏东坡在四川为其亡妻王氏启建水陆道场时对所挂水陆画像的赞语，述及水陆画像，初始"以十六名，尽三千界，用狭而施博，事约而理详，后生莫知，随世增广。"③修水陆会时，通常分内外二坛启建，而水陆画则悬挂在水陆内坛，其上下堂水陆画像悬挂位置，可参考图 2。苏轼所赞水陆画 16 席，上下堂各八席。然水陆画像"随世增广"，古法难存，明袾宏亦指出水陆画脱离古仪的不妥当性，他说："南都所绘上下堂像，随画师所传奉为定规，颇不的当。"④于是：

---

① 志公大师等撰，东湖志磐重订，云栖袾宏补仪，真寂仪润汇刊，《水陆仪轨会本》，卷一，《水陆大意纶贯》，页 4。此外，就水陆仪轨进行探讨的，有洪锦淳，《〈法界圣凡仪轨水陆胜会修斋仪轨〉研究》（台中：中兴大学历史系硕士论文，2003）。

② 志公大师等撰，东湖志磐重订，云栖袾宏补仪，真寂仪润汇刊，《水陆仪轨会本》，卷六，《重订水陆画式》，页 391。

③ 志公大师等撰，东湖志磐重订，云栖袾宏补仪，真寂仪润汇刊，《水陆仪轨会本》，卷六，苏轼，《水陆法像赞并引》，页 441—442。

④ 释袾宏，《竹窗三笔》，《水陆仪文》，页 66。

今云栖订本上十位,下十四位。除下末四位,随时增益,计上下定位共二十。所增者乃上第六位第十位,下第二位第七位也。此四位以义度之,实不可少。[1]

据上记水陆画像的内容,分别为:

(一)上堂一切常住佛陀耶、一切常住达摩耶、一切常住僧伽耶(此与菩萨共为第三位)、一切常住大菩萨众、一切常住大辟支迦众、一切常住大阿罗汉众、十宗诸祖(增第六位)、一切五神通仙众、一切护法诸天龙神众、一切护法诸大小神众、启教继述一切圣贤(增第十位)。[2]

(二)下堂一切天众、十方法界一切灵神众(增第二位)、一切王臣吏从众(原本作官僚吏从)、一切人众、一切阿修罗众、一切恶鬼众、一切治狱诸神众(增第七位)、一切地狱众、一切畜生众、一切中阴趣众(原本作六道外者众)。[3]

所以上述"悬挂佛像",并非仅止于佛菩萨圣像之悬挂,所挂内容涵盖甚广,上自诸佛菩萨、三教诸神、圣贤像,及诸王公贵人、社会庶民,下至地狱恶鬼等,所绘情状莫不淋漓尽致,生态活现。水陆画像的目的,除苏轼所言"严对越而摄威仪者,于是乎在"外,前揭谢应芳的《化募画十王等像疏》进一步道出它的效果,说:"数百年水陆科仪广传缁素,三千界鬼神情状妙入丹青,看天堂地狱之不同,使铁心石肠之俱化庄严,如是因果何疑。"[4]借由水陆画活生生的天堂地狱之描绘,将佛教的因果报应深刻植入信众脑海,以收其摄入心坎之直接效果。

---

① 志公大师等撰,东湖志磐重订,云栖袾宏补仪,真寂仪润汇刊,《水陆仪轨会本》,卷六,《画式附像赞》,页442。

② 同上书,页444—448。

③ 同上书,页448—451。

④ 谢应芳,《龟巢稿》,卷一〇,《疏·化募画十王等像疏》,页229。

水陆内坛上下堂位次图						
			后门			
	饮食所				香灯寮	
			安坐处			
五上	三上		一上		二上	四上
声闻	菩萨		诸佛		法宝	缘觉
十一下		门	正明疏	门		十上
天众			才品桌			大士
			普供			
			大香炉			
十三下	十五下	七上		六上	十四下	十二下
儒道	修罗	仙		祖	人众	岳神
		助表		正表		
十七下			○			十六下
阎罗			**大蒲墩**			鬼众
	十九下	九上		八上	十八下	
	畜生	护法		明王	地狱	
		关 斋主	○	法主 韦		
		帝	蒲墩	驮		
廿一下		门		门		廿下
城隍						中阴
廿三本寺	廿四斋家				廿二下	
宗祖陪席	祖先及政厅		中门		土地	

图 2　水陆内上下堂水陆画像悬挂位置

（取自《水陆仪轨》，卷一，《堂司门 · 水陆内坛上下堂位次图》，页 13。）

水陆画确实“随世增广”，从目前保存的文献可以看到它广泛而多元的内涵。有关水陆画的收藏，根据近期大陆方面的相关报导，河西走廊武威市

博物馆藏 286 幅，市博馆曾选印六十幅流通贩售，2002 年笔者前往参观时购得此本小册，而古浪、山丹等县博物馆共藏 486 轴，以及北京发现清内府 52 张明清宫廷水陆画等，保持较丰富完整、搜罗亦较齐全。此外，陕西、山西等地的几处佛寺亦藏有水陆画像或壁画。目前整理出版的，以山西省博物馆编，《宝宁寺明代水陆画》最为有名，辑录山西省右玉县宝宁寺所保存明代遗留下来的水陆画，计 139 幅。① 另一册为现藏北京图书馆的《水陆道场神鬼图像》，据郑振铎考定为明成化间（1465—1487）所刻，是目前海内外仅见的孤本，全一百五十幅，但书中则登出 131 幅画像。② 水陆画实乃儒释道以及民间信仰等各宗教高度融合下的一种宗教画。至于水陆画更详细的历史发展及其意义，未来将另有专文论之。现在则节录当中的几幅水陆画，如图 3、4、5、6，以资参考。



图 3　鬼子母罗刹诸神众



图 4　大圣引路王菩萨众

---

① 山西省博物馆编，《宝宁寺明代水陆画》，北京：文物出版社，1988。

② 李之檀，《水陆道场神鬼图像跋》，收入郑振铎编，《中国古代版画丛刊》，上海：上海古籍出版社，1994，第 2 辑，页 1—3。

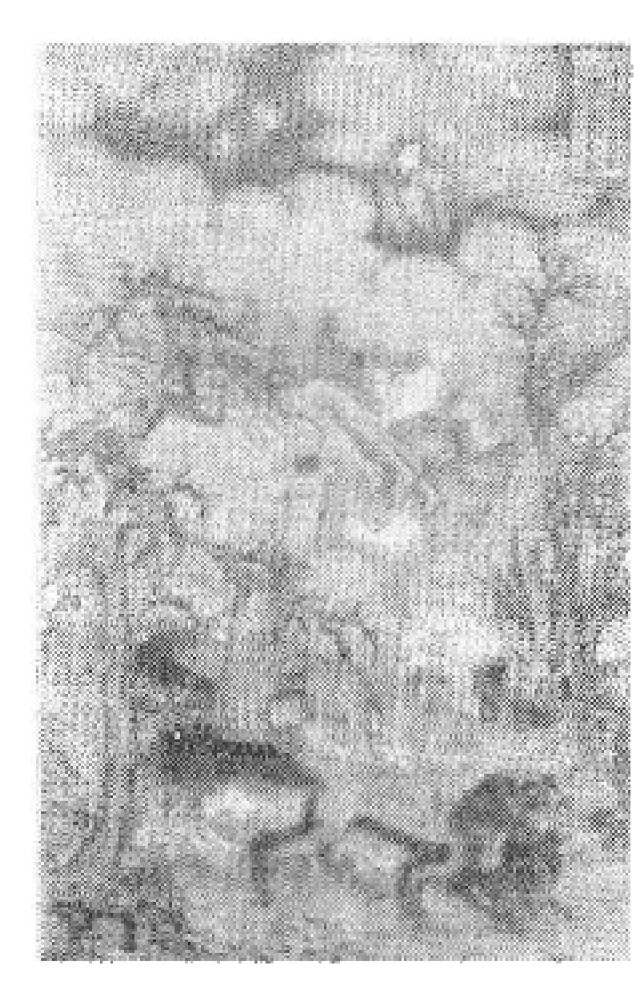
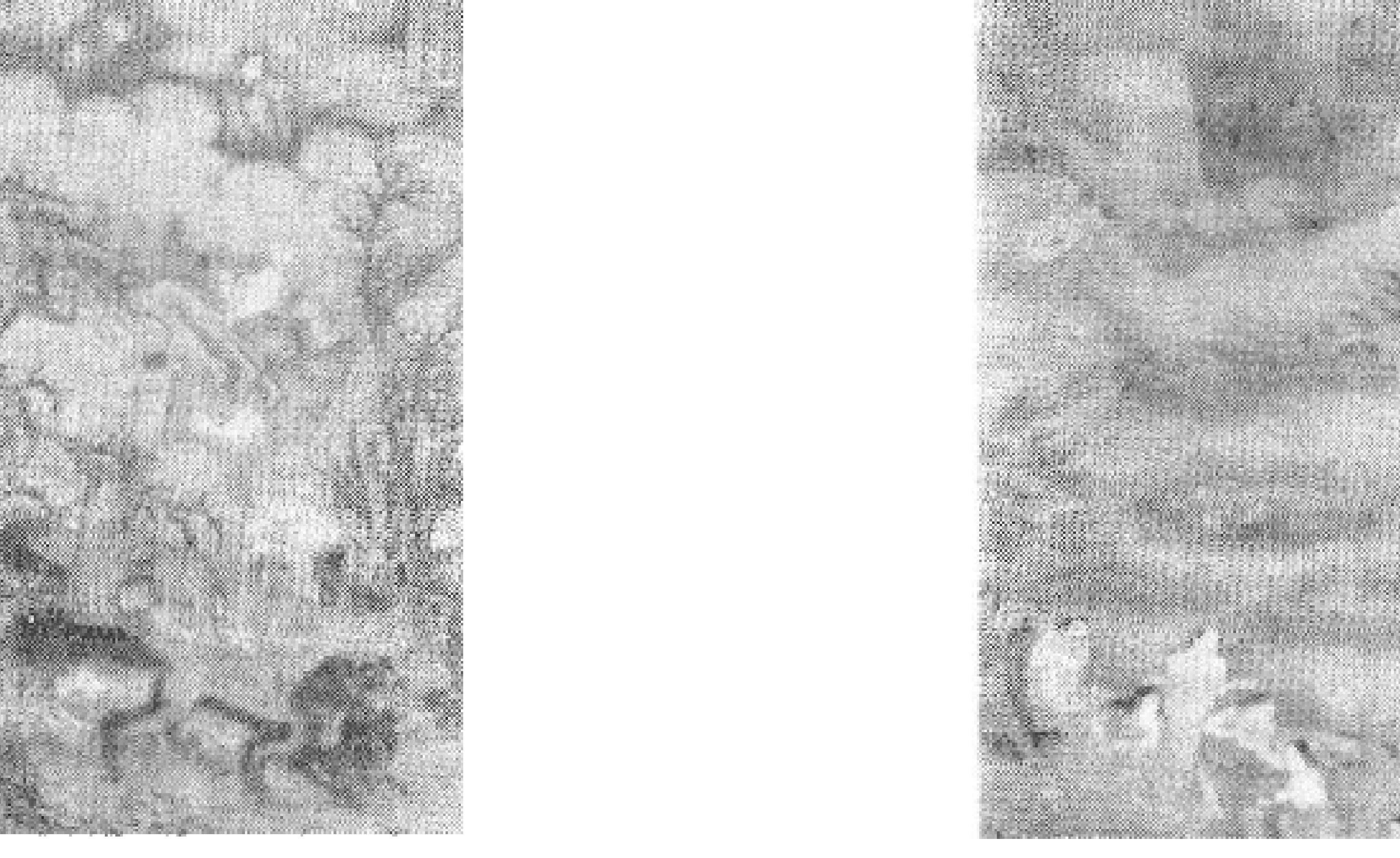



图 5 六道四生一切有情精魂众　　图 6 自殂道路客死他乡水漂荡灭众

（以上各图取自山西省博物馆编，《宝宁寺明代水陆画》，北京：文物出版社，1988）

四、经忏价格之官方统整与民间落实

前述瑜伽教僧主要在于满足世间孝子顺孙报恩之行及世人消灾解厄之需，进而达到太祖所冀望的善俗之功。就社会功能而言，瑜伽教僧确实是一种专门职业，以服务社会大众为主，应付他们消灾度亡之需求，故瑜伽僧又名应赴僧。然而瑜伽教僧并非提供免费的宗教性服务，而是与信众之间建构起市场性的供需消费行为。对社会大众而言，毋庸置疑，教僧的市场需求势必大过禅僧与讲僧，从中可以挣取相当钱财应是不断吸引出家人涌入教僧行列的重要因素。云栖袾宏撰，《竹窗三笔・经债》说及浙江"乌镇利济寺，有僧师徒二人，俱称谨厚。托以经忏者日益众，因致饶裕而悭啬"。[①] 而太祖唯恐教僧对信徒予取予求，故于《清异教之训》中，示令瑜伽教僧："为孝子慈孙演诵经典报祖父母者，各遵颁降科仪，毋妄立条单，多索民财。"[②] 除此，亦担心若教僧索价不一，可能造成彼此间经济分配的不平均，而导致教团纷争，所以在教僧诵经收费与经济收入的额度上，太祖亦插手其间，予

① 释袾宏，《竹窗三笔》，《经债》，页 61。

② 林尧俞等纂修，俞汝楫等编撰，《礼部志稿》，卷一，收入《景印文渊阁四库全书》，台北：台湾商务印书馆，1983，第 597 册，页 25。

以明文规定。首先，提到瑜伽僧赴应世俗所获得之酬劳，必须每日每僧勘验，"每一日每一僧钱五百文，家若好事（佛事）三日，一僧合得钱一千五百文"。"主磬、写疏、召请三执事，凡三日道场，每僧各五千文"，此三执事可说是法会的主要领事者，故平均每日所得约高达一千七百文钱左右。至于各经忏的念诵费，根据太祖拟定的"道场诸品经咒布施则例"规定：

> 华严经一部钱一万文、般若经一部钱一万文、内外部真言每部钱二千文、涅盘经一部钱二千文、梁武忏一部钱一千文、莲经一部钱一千文、孔雀经一部钱一千文、大宝积经每部钱一万文、水忏一部钱五百文、楞严咒一会钱五百文。①

以上诸经衬钱，诵经僧"三分得一，二分与众"。而"陈设诸佛像、香灯、供给阇黎等项劳役钱一千文"。按各类衬钱所得，若与一般民众相较，其收入不可不谓优渥，且不乏市场需求，收入亦较恒常，对世人来说相当具有诱惑力。

太祖所规定的经忏费用，有明一朝，可能仅作一般瑜伽教僧收费或施主付费的参考，民间聘请瑜伽教僧需花费多少银两，甚难从文献确切获知，只知瑜伽教僧经手法会不断，收入丰盈。《云栖大师遗稿·警策·示直院三条》写道：

> 水陆头尾相连，经忏接续不断，求经次，汲汲如选官。请经师，忙忙如报喜。库头终夜计算，不过是分派应赴钱财，担运逐日奔波，无非是买办道场货物。②

说明寺院经忏生意隆盛，整座丛林忙进忙出，无非为经忏法事打点铺张，经忏师虽日日繁忙，却喜上心头，因为数不尽的钱财随之滚滚而来。所以云栖指斥僧众住寺不为念佛参禅，"多众着于名利"。经忏事业俨然成为佛寺发展的重心，直至清钱泳（1759—1844）在他的《三教同源》中，辟论三教同样迷失于利益追逐时，也同样指出佛门多半迷失于对经忏之利的贪取，他说：

---

① 朱元璋，《钦录集》，页59。

② 释袾宏，《云栖大师遗稿》，《警策·示直院三条》，收入《明版嘉兴大藏经》，第33册，页152。

儒家以仁义为宗，释家以虚无为宗，道家以清静为宗。今秀才何尝讲仁义，和尚何尝说虚无，道士何尝爱清静，惟利之一字，实是三教同源。秀才以时文而骗科第，僧道以经忏而骗衣食，皆利也。……究问其所谓仁义、虚无、清静者，皆茫然不知也。[1]

足见以经忏为业的瑜伽教僧的确获利甚丰，衣食无乏。然而，虽见文献多言瑜伽教僧收入丰盈，但营收之确切额度或每一场价位多少，甚少能从相关记事中窥见。像西门庆要为武大郎举行水陆法会时，"拿了数两散碎银钱，二斗白米，斋衬来妇人（潘金莲）家。教王婆（到）报恩寺，请了六个僧，在家做水陆，超度武大郎"。西门庆布施的衬钱，确切数字很难计算，笼统到估算数两碎银钱和二斗白米、斋衬，应该在数千钱文左右，尚未达万钱才对。请了六位瑜伽教僧，按照太祖所拟定的价格计算，一日一僧五百钱文，则六僧需三千钱文。又这些僧人"挑了经担来，铺陈道场，悬挂佛像"，所需劳役钱一千文。不一会，和尚"摇响灵杵，打动鼓钹，宣扬讽诵，咒演法华经（妙法莲华经，简称莲经），拜梁王忏。早辰发牒，请降三宝，证盟功德，请佛献供，午刻召亡施食"，傍晚"化烧灵座"。根据"梁武忏一部钱一千文、莲经一部钱一千文"计算，经文部分，需费钱两千文，保守估计武大郎的这场水陆斋会至少需付给瑜伽教僧衬钱六千文钱。但实际所付额度是否如此，甚难估算。

《金瓶梅》第62回，叙述李瓶儿失去儿子、身患重病，便委托经常出入其家门的出家尼僧王姑子说："我心里还要与王师父些银子儿，望你到明日我死了，你替我在家请几位师父，多诵些血盆经忏。"[2]李瓶儿死后，王姑子"替李瓶儿念《密多心经》、《药师经》、《解冤经》、《楞严经》，并《大悲中道神咒》。请引路王菩萨，与他接引冥途"。[3] 看来王姑子还蛮信守与李瓶儿的这桩经忏买卖，李瓶儿付给王姑子的银两有多少？不得而知，只知是随己心愿给付，这是否为信众支付经忏费用的一般习惯，值得继续探讨。

---

① 钱泳撰，张伟点校，《履园丛话》，七《臆论·教同源》，收入《清代史料笔记丛刊》，北京：中华书局出，1979，页177。

② 笑笑生，《新刻金瓶梅词话》，第4卷，第六十二回《潘道士解禳祭登法 西门庆大哭李瓶儿》，页62—63。

③ 同上书，页93。

举如明末常熟县"山塘王氏之先某君,年四十无子,颇以为忧,因向莲池大师请焉。大师谓多饭僧可以有济,某君立愿以二万为率。迨已如数,乃往云栖建水陆道场,以告圆满"。① 王氏先人为求子嗣,以"二万"钱财(单位未知)启建一场水陆斋会。高价与否不得而知,然对照前述太祖拟定的经忏价来看,花费"二万"钱文,可算是一场不小的水陆法会。但此价位并非公定价,应是信徒王氏立愿布施的数字。因布施经忏法会,被视为好事,乃一般之见;如"杭俗信鬼,冥镪从丰,每遇秋期,兰盆充塞,所祭皆无主孤魂,各户舍财而不吝"。② 如崇祯十七年(1644),李自成攻陷北京,思宗自缢于煤山,逃亡南京的锦衣卫堂官张薇"发一愿心,要到明年七月十五日,在南京胜境,募建水陆道场,修斋追荐,并脱度一切冤魂"。于是问及途中相识的二位友人,说:"二位也肯随喜么?"回答:"老爷果能做此好事,俺们情愿搭醮。"张薇称赞:"好人,好人。"③"不料南京大乱,好事难行,因此携着钱粮,要到栖霞山上,虔请高僧,了此心愿。"④

张薇携带钱粮到栖霞山请僧人为思宗及殉难诸臣启建超度法会,就应赴僧而言,亦不能免费应付施主的要求,从经忏事业的供需消费关系来看,瑜伽教僧收费本是应该,但说是一场交易实有失佛教救人济世之慈悲胸怀,这好比云栖袾宏所感叹的,根据"佛制,不应手接金银,僧不能行,姑以行施折罪,乃止行于经忏,又不是行施,反似抽分"。⑤ 在他的《自知录·善门》中,明确举出施主若"为君父,乃至法界众生施食一坛,所费百钱为一善"。而经忏师即"登坛师法者一度为三善。若受贿者非善"。⑥ 但一般经忏师为

---

① 王应奎,《柳南随笔续笔》,卷二,《沈起潜等论盂兰会》,北京:中华书局,1983,页163。

② 刘声木,《苌楚斋随笔五笔》,卷五,北京:中华书局,1998,页980。

③ 孔尚任,《桃花扇》,卷二,《闰二十出·闲话》,台北:正在书局,1973,页131。

④ 孔尚任,《桃花扇》,卷四,《第三十八出·沈江》,页238。

⑤ 释袾宏,《云栖大师遗稿·警策·十可叹》,页153。又根据印顺法师所言:"'经忏法事',应该是对信众的义务。现代日本佛教,遇信徒家有人丧亡,会自动的按时去诵经,人不多,时间不长,可能就是我国唐、宋时代的情形。民国41年,我到台湾来,台湾佛教也还是这样的。但大陆佛教(在家出家)来了,做法事是要讲定多少钱的。从前上海的寺院,有的设有'账房',负责接洽经忏。严格说,这已失去宗教的意义,变成交易的商业行为。"页141—142。其实,太祖订定经忏价格,可说是确立经忏事业商业化及经忏僧职业化的关键措施,而不是晚至民国才开始。

⑥ 释袾宏,《自知录》,收入《中华大藏经》,台北:中华大藏经印经会,1968,第2辑第277册,页54314。

人超度不乏牟利之实，说是布施实非尽然，更何况被委托办理法会，所需之一切器物用品、供品等确实需要一笔庞大花费，这也是瑜伽教僧可以借此明目索费的最基本理由。

所以《水陆仪文会本·酬谢门》虽明确规定各项费用细目，且较太祖所拟项目繁多详实，但在补注文里仍特别提醒僧众尽可能为斋主设想，量入为出。载云：

于一切杂用，稍为增减，以方便之心，行济度之事，又何必执一备办，执一取盈。如经师不能二十四位者，即十二位。余可例此推之。乃至无幢翻庄严精妙之物，亦可以五色纸代作，不可使彼绌于财者。[1]

强调"须知佛事以诚敬为本，斋主诚敬，自不肯悭恪衬施，僧众诚敬，亦不必斤斤较量"。[2] 如此借由彼此诚敬之心，才能摆脱瑜伽教僧行忏收费的非正当性，合理化其收费行为并将之美化成善行义举，从中掩饰佛门不愿为人所诟病的：这是一场僧众与信众之间的利益交换买卖。或许正因为如此，即行善价值观与收贿利益观在经忏活动中所呈现的冲突，而导致经忏价格难以透明化与统一，多数凭着信徒之愿力与财力而异。若从信众的信仰心理出发，很难在宗教的虔诚情绪上，对经忏价格进行讨价还价，这就难免发生像太祖所担心的：瑜伽教僧"妄立条单，多索民财"对信众予取予求，而致使斋主陷入"绌于财"的窘境。

五、瑜伽教僧的高社会需求及禅讲僧、俗的投入

前述"所谓瑜伽者，但存法事耳"。法事的社会功能是非常多元的，几乎涵盖人生老病死之各类问题的祈愿，如求子嗣、生日节庆祈福、消灾解厄、忏悔罪愆、超度先祖、拔度孤魂等各类佛教法会，但仍旧以度亡解厄为主，据前揭《宝宁寺明代水陆画》及《水陆道场神鬼图像》显示，超度对象以病死冤死战亡横死者居多，举凡"饥荒殍饿病疾缠绵自刑自缢众"、"依草附

---

① 志公大师等撰，东湖志磐重订，云栖袾宏补仪，真寂仪润汇刊，《水陆仪轨会本》，卷六，《酬谢门》，页386—387。

② 同上书，页386。

木树折崖摧针灸病患众”、“枉滥无辜衔冤报屈一切孤魂众”、“赴刑都市幽死狴牢鬼魂众”、“兵戈盗贼诸孤魂众”、“火焚屋宇军阵伤残等众”、“仇冤报恨兽咬虫伤孤魂众”、“堕胎产亡严寒大暑孤魂众”、“误死针医横遭毒药严寒众”、“身殂道路客死他乡水漂荡灭众”、“一切巫师神女散乐伶官族横亡魂诸鬼众”等。而这样的法会性质，也是社会上下各阶层普遍奉行的忏仪目的。前述太祖即位之初，已陆续为战地亡魂举行大规模的镇魂法会，不仅洪武朝，其后明皇室对于经忏的依赖亦历朝不衰，且不减于民间社会之需求。

当成祖永乐五年(1407)七月仁孝徐皇后病逝，“帝大悲恸，为后建大斋于灵谷天禧寺(即报恩寺)”。[①] 乃于同年十月十五日下《报恩寺修观斋敕》谕“天下赴会僧众”，“比者仁孝皇后崩逝，举荐扬之科，启无遮之会，广集僧伽讽扬经典，百日之间，嘉祯翕集”。[②] 成祖希望借此斋会，“期早登于觉地，利生助化翼我皇家，钦哉！故谕”。[③] 举斋度亡，庇荫生者，不分上下贵贱，同为施忏者的共通心愿。

除此，成祖如同太祖亦对佛教经咒进行整理，“集汉地民间流传经咒，以及元代藏传梵本所传译的咒语而成”《大乘经咒》，卷首有《御制经赞》，卷中有成祖永乐九、十年(1412—1413)御制序五则，此经咒应为大内宫眷信奉之范本，就从太祖将瑜伽显密法事仪轨及诸真言密咒考较成规后，令诸住持并各处僧官“知会，俱各差僧赴京于内府关领法事仪式，回还学习后三年”看来，[④]成祖的经咒整理似承太祖行迹。太祖认为教(瑜伽)可训世化俗为善，成祖的经咒御制序亦表露此一价值，如永乐十年五月六日的《御制大悲总持经咒序》言及：

> 能持诵是经咒，则跬步之间即登觉路。若彼不忠不孝不知敬畏，则鬼神所录阴加谴罚，转眄之间，即成地狱。盖善恶两途，由人所趋。凡

---

① 彭际清述，《善女人传》，卷下，《明代部分》，台北：新文丰出版社，1975，页1。

② 葛寅亮，《金陵梵刹志》，卷三一，《聚宝山报恩寺》，页272。

③ 同上。

④ 朱元璋，《钦录集》，页54。

诸众庶，宜慎取舍，用书以此为劝。[1]

又永乐十四年(1416)七月一日，于《永乐御制水忏序》劝行“慈悲三昧水忏”的功德说：

> 心者身之神明，所为善则善应，所为恶者恶应，若影之随形，响之随声，其效验之捷速，不爽毫发，此三昧水忏之作所以利于人也。其功博哉。……凡人揆之于心，岂能无愧。匪由忏悔，曷以涤除，端能趋进善涂，一丝恶念不萌于心，则蓄祸潜消，福德增长。……然则三昧者为在于人心而不必他求也。朕遂书此以冠于篇，并以锓梓做方便利益，是为汲大海之三昧以遍周沙界，灌濯尘劫者也。观于斯者，尚慎其所趋向哉。[2]

凡此，均见成祖对经咒忏会的推崇与倚重。

至英宗朝，皇室仍花费银两“选点轻儇子弟译写番僧经忏，有官员俸给之繁，有匠役刷之费”。[3] 而成化元年(1465)孝肃周太后诞辰，命僧道修斋醮，礼部尚书姚夔率群臣至寺观为太后祈福。[4] 却引起礼科都给事中张宁等上奏弹劾，道：

> 释道之教，三代所无。至汉唐而盛，历代英君谊辟，非不深恶而痛革之，特以化导愚昧，存之以备治外之一术耳。非谓其能扶世立教，延永国祚而为之崇奉也。[5]

张宁以儒者立场，批判佛道二教非圣君所奉，于国无益，两者之所存要在于化导愚昧之民而已。此恰与太祖、成祖所思相悖。然张宁旨在尽儒臣该尽之言，视姚夔等人，有失儒臣该为之分际，谓：“今礼部尚书姚夔等因皇太后诞日建设齐(斋)醮，乃会百官炷香赴坛行礼，则是儒者自失其守矣。”毫不讳言地直说：假使“斋醮可以助国，杀身亦所不辞，但以无益事情徒伤

---

① 梁诗正等奉敕撰，《秘殿珠林》，卷四，收入《景印文渊阁四库全书》，台北：台湾商务印书馆，1983，第823册，页535。

② 中华大藏经编辑，《中华大藏经·汉文部分》，上海：中华书局，1984，第105册，页643。

③ 《明英宗实录》，卷二七四，天顺元年正月戊子条记载，页5814。

④ 张廷玉等撰，《明史》，卷一一三，《后妃列传》，页3518。

⑤ 《明宪宗实录》，卷一〇，成化元年五月壬辰条记载，页218。

大体，其于圣孝不无少损。乞勅礼部凡遇斋醮，不许百官于寺观炷香行礼”。[①] 宪宗虽称其“所言有理”，许其所奏。但对于斋醮的启建依然如故，成化四年（1468）尚有六科给事中魏元等直谏皇室当以务本为要，减除不必要的钱财耗费，指陈“朝廷于僧徒过于信持，每遇生愍之辰，辄费无限之资财，建无益之斋醮”，建议赐“敕寺观不得请建醮修斋”。[②] 又言因“赏赉无节，玩好太多，或印施经忏，或填写佛经”等，遂使公私财政俱困，请求罢除不急之务。[③]

宫中经忏之行，虽导致银两耗费之弊，然经忏法会已成宫中节庆乃至其宗教生活中所不可或缺之一环，纵使历朝廷臣不断劝阻，但听者极少，即使至万历朝出现极具改革魄力的张居正政权，亦无法扭转皇室，尤其是慈圣皇太后等人对佛教斋忏法会的热衷。从万历六年（1578）神宗大婚以后，慈圣皇太后常以祈嗣为由兴建佛寺，并派遣亲信前往各名山大刹荐斋祈求，最有名的是，万历九年（1581）委托明末佛教大师德清憨山前往五台山启建的“祈皇嗣无遮大会”。又内府自开国以来即设有汉、番两经厂，除负责印制汉藏佛经之外，还必须定期举行佛教经忏法会，派任宦官“习念释氏经忏”，举凡“遇万寿圣节、正旦、中元节等，于宫中启建道场，遣内大臣瞻礼，扬幡挂榜如外之应付僧”。[④]

据前述，内府的经忏仪轨应是作为各地瑜伽教僧前来学习的范本，经厂还印制“诸品经咒”作为宫眷讽诵的参考，“宫中素多茹素事佛者”。[⑤] 所以经忏法会对皇室来说，已是信仰生活中习以为常的一部分，既根深又自然，应用层面亦不外乎对生老病死等问题的处理。故直至明末内府之各类经忏法会仍然启建不断，据《天启宫词》记载，天启六年（1626），“西苑溺死暖阁二人”，“是年中元，命忠贤于大高玄殿作佛事荐之”。[⑥] 而崇祯十三年

---

① 《明宪宗实录》，卷一〇，成化元年五月壬辰条记载，页218。

② 《明宪宗实录》，卷五八，成化四年九月己巳条记载，页1178。

③ 同上。

④ 刘若愚，《酌中志》，卷一六，《内府衙门职掌》，页116。

⑤ 蒋之翘，《天启宫词一百三十六首》，收入朱权等著，《明宫词》，北京：北京古籍出版社，1987，页52。

⑥ 蒋之翘，《天启宫词一百三十六首》，页60。

(1640),"皇五子薨,田贵妃遂茹素焚修,帝亦为之减膳,于宫中大作斋醮"。[1] 纵然思宗于崇祯五年(1632)曾听从徐光启上疏"辟佛老"之建议,拆毁宫中英华、隆德等殿之诸佛神像,但终究敌不过内宫那股幽幽深藏的梵呗钟鼓之声,由于"后知撤像灵异,言于上,上深悔"。结果,"宫眷之持斋礼诵,较盛于前矣"。[2]

宫中瑜伽法会之举,俨然已成宫廷文化之重要一环,所谓:"上有好者,下必行焉。"虽自传统以来,文人士大夫便对僧道斋醮多所批判,并对其法事之鼓乐喧声予以驳斥,言:"瑜伽法事,惟只从事鼓钹震动惊撼,生人尚为头痛脑裂,况亡灵乎!"[3]解缙(1369—1425)更建议断除佛道经咒及瑜伽等狂妄之行,奏疏:"释老之壮者,驱之俾复于人伦。经咒之妄者,火之俾绝其欺诳。断所谓瑜珈之教,禁所谓符式之科。绝鬼巫,破淫祠。"[4]更曰:

> 古来力辟经忏,孰有如韩文公者……经忏乃神仙佛祖所撰,空空朗诵一遍,即能集福消灾,其修亦太易矣。且倩人代诵,便称功德,更不近理。其与儒者数十年埋头功果若何?彼以看经为修,吾以读书为修;彼以拜忏为修,吾以识字为修。由是观之,不肯修者,在彼不在此。[5]

辟佛、辟经忏之儒者,虽不尽可数,但事实上也出现如宋理学家既排佛又用佛的矛盾现象,即是:

> (司马)温公至不信佛而有十月斋僧诵经,追荐祖考之训。朱寿昌灼臂然顶、刺血写经,求得其母公及韩苏诸公歌咏其事。江西尚理学临川黄少卿莘卒,其子埸欲不用僧道,亲族内外群起而排之,遂从半今半古之说。祭享用荤食,追修用缁黄,盖孝子顺孙追慕诚切,号泣旻天无

---

① 王誉昌,《崇祯宫词一百八十六首》,北京:北京古籍出版社,1997,页101。

② 饶智元,《明宫杂咏四百七十三首》,页316—317。

③ 俞文豹,《吹剑录外集》,收入《笔记小说大观》,台北:新兴书局,1988,第28编第2册,页1261。

④ 解缙,《文毅集》,卷一,《奏疏·大庖西封事》,收入《四库全书珍本》,台北:台湾商务印书馆,1973,页5。

⑤ 李光庭,《吴下谚联》,卷三,《教你修不肯修》,北京:中华书局,1982,页82。

所吁哀。①

或许因佛家追荐之礼已根植社会习俗之中，纵使文人士夫不愿依从亦不得违逆礼俗之情，以免触犯社会禁忌。像从前揭谢应芳，《龟巢稿》所述各士族之荐亡疏中，便可明显看到士人阶层对此瑜伽法事的奉行习惯。此中还牵涉到士人各自社会经验的不同考量，所以叶盛（1420—1474）提到：

> 范文正公用水陆斋荐祖先，文山丞相有诞节升遐保安等诸疏。近世名卿，若杨东里（士奇）先生，志同欧、朱，杨文定公则尝以母疾有集庆之为，于节庵巡抚河南、山西，每旱辄有雷坛丹词……见各不同耳。②

因此，士夫阶层纵有毁佛谤佛者，亦有不愿行佛事而行者，顺应人伦世故该是这些士人考量的重点所在！但除此之外，确实也有不少诚心奉佛、礼忏持咒之儒学者，值其人生遭逢生老病死等困顿之际，借斋忏法会之力以求逢凶化吉。隆万年间田艺蘅谈到"儒者奉佛"，说："今之士大夫拖名逃禅，往往修斋诵经，事佛甚虔。"③诸如万历年间江西泰和人杨邦华，年二十余，入南京国子监，"俄疾作，梦游地狱，见地藏菩萨于冥阳殿，觉而放诸生物，延僧诵经，唱佛号"。④ 顺天宛平人杜居士（遗其名），专志念佛三十年，"预知将终，礼忏九日"。⑤ 而吏部稽勋司员外郎虞淳熙，乃钱塘人，中乡举后，"与同社（胜莲社）友诵梁皇忏"。万历十一年（1583），成进士，居京师不久，遇父丧，乃决意入山修道，以报父恩，居山中，每"日以羹饭施诸獐鬼"。⑥ 袁了凡（1533—1607），江南吴江人，云谷禅师曾"授以功过格，教以准提咒"。告之："但持准提咒，无令间断。""削籍归，居常诵持经咒。"⑦刘玉受

---

① 俞文豹，《吹剑录外集》，页 1261—1262。

② 彭绍清，《居士传》，卷四一，《杨邦华传》，清乾隆四十年长洲彭氏藏板，收入续修四库全书编辑委员会，《续修四库全书》，上海：上海古籍出版社，2002，第 1286 册，页 543a。

③ 田艺蘅，《留青日札》，上海：上海古籍出版，1985，页 887。

④ 彭绍清，《居士传》，卷四一，《杨邦华传》，页 543a。

⑤ 同上书，页 543d—544a。

⑥ 同上书，页 547d。

⑦ 同上书，页 559c—560a。

(锡元),长洲人,平日则持佛母准提咒。“将赴省试,建坛持咒七日。”入场考试时,果真笔“思如泉涌,遂得隽”。玉受于乡里倡行准提咒之讽诵,“其后进之士,若杨子澄,及其一子维斗、公干、李子木、徐九一、刘公旦、姚文初诸贤,皆结准提社”。[①] 新安人程季清(名文济,法名通慧),自号十愿居士。“里中放生度鬼礼忏诵经诸会,必季清为之导。”[②]江南太仓人徐成民(名坤,小名佛舍),长斋念佛,因其“先世有负罪系狱者,率诸宗党,礼梁皇忏”。[③]凡此士子礼忏、念佛、持咒、施食等施行佛教仪轨者,不乏多见。

至此,经忏法会广泛流布于皇室、廷臣、官宦乃至士夫等阶层之间,确然可见。虽不能说佛教是他们精神的全部依靠,但至少是生活中的部分依赖。其流布非仅止于上阶层,下至庶民等底层社会,从上述及诸多相关之笔记小说中,足见各阶层对其需求与运用之普遍。以杭州为例,《武林梵刹志》记述杭州府云栖寺的丛山间,于隆庆年间,出现一只猛虎伤人,云栖祩宏“乃发慈悲恳讽经千卷,设瑜伽施食津济之,自是虎不伤人”。[④] 启建法会度化猛虎虽是云栖施行,但亦是应付乡民的祈请而行,因为之后,即万历二十四年(1596)十月杭州府,据载:

> 钱塘县定北五图乃至各乡村虎兽为灾,伤人及畜甚众。本乡某等来求禳解。宏思……必须修斋作福,庶可默化潜消,于是云集僧伽,就于本境黄山妙境寺中启建禳解道场五昼夜。[⑤]

可知乡里人士对于斋忏消灾度厄的效力深信不疑,在民间可说是蔚为宗教信仰的普遍意识。又前揭《苌楚斋随笔五笔》卷五,谈到沈起潜说:“杭俗信鬼”,每到秋季,杭州处处设置盂兰盆法会,“所祭皆无主孤魂”。沈起潜对于某些人家之“祖宗竟无常享,任棺骸之停厝,等暴露之颠连”等悲惨境遇感到“无可奈何”。但尚觉可喜的是,“犹有道路瑜伽,以安馁鬼,此实风俗之厚,而非风俗之偷也”。如此,瑜伽法事不仅被广泛大众所信奉履

---

① 彭绍清,《居士传》,卷四一,《杨邦华传》,页570b—571a。
② 同上书,页574d—575a。
③ 同上书,页578d—579b。
④ 释祩宏,《山房杂录》,《疏·禳虎疏》,页101。
⑤ 同上。

行，且被视为社会美俗，为庶民日常生活之惯行。若再从明代日用类书[①]之一《三台万用正宗》的《僧道门》中揭示《水陆会门榜》，作为各阶层日常追荐亲族亡灵之参考类书来看，更可获得确切的说明。

就《僧道门・水陆会门榜》所揭示的法会目的，与前揭各荐亡疏无大差异，"疏为修设水陆胜会以普济众生事"。[②] 榜之作用与疏同，旨在超拔孤魂野鬼、无令堕落恶趣，发扬佛教慈悲之心。此水陆榜文・便是前文所述，当瑜伽教僧启建法会时，道场上务必"扬幡挂榜"的榜文，借此晓谕孤魂野鬼，而幡上按《水陆法会仪轨》记载，写着《修建法界圣凡水陆普度大斋胜会功德宝幡》，召徕水陆两界之圣凡地狱恶鬼等众生。[③] 至于榜文内容，如下所载：

> 我佛以慈悯，故大开宏济之门，斋主修方便心，广设无拟（遮）之会。窃有请也，其与享之，既咸造以在庭，当无譁于听命。汝等，生处人间世，死入饿鬼门，贫富贵贱之不同，鳏寡孤独之无告，作善作不善，皆自取之。为仁为不仁，出乎尔者。自登冥录难复人身，精魄无依，享祀何在。惨惨哭声啼夜雨，空空饥腹响春雷，冻饿交攻，悲酸可想，惟尔自鞠自苦。夫岂无罪无辜，欲求解脱之方，须仗慈悲之力。今之夜幸逢胜会，尔众等，各宜小心，务在远者悦而远者来，不得卑逾尊而疎逾戚。呼朋引类同为一饱之，是求适口充肠，罔使匹夫之不获，推喜事共当无所争，直须咸与惟新，无或自作弗靖，瞻礼慈尊忏悔，出离莫（冥）府超生，稽首皈依，同声赞叹。今予告汝不易，乃分猷念以相从，其有长恶不悛，

---

① 坂出祥伸在《中国日用类书集成・五车拔锦》（一）《解说・明代日用类书について》中，指称"本书所言之日用类书，乃属于总括事文的类书，可称通过各阶层所使用的日常生活之事文的诸多通俗性类书"。（酒井忠夫监修，坂出祥伸、小川阳一编，《五车拔锦》，东京：汲古书院，2000，页 7）坂出氏于同文中引述《〈万用正宗不求人全编〉解题》所言："此书所载者，含括近八百年来民生日用、文学哲学、礼俗游艺至医卜星相之事，以及有关世道人心者均载录。社会学史论者，真欲探知下阶层社会之人生的话，无论如何务必阅读此书"，以说明日用类书的性质。其编纂主要在提供"士民"日常生活中有用的消息。（酒井忠夫监修，坂出祥伸、小川阳一编，《五车拔锦》，页 9）。因此，日用类书所载录的佛教仪轨，的确较能反映上下阶层在日常的信佛生活中所必须拥有的实用知识及显示其需要的程度。

② 释袾宏，《山房杂录》，《疏・禳虎疏》，页 101。

③ 山西省博物馆编，《宝宁寺明代水陆画》，页 4。

罚及尔身弗可悔，故兹晓示，各宜鉴知。[①]

其次，再依追荐的对象而有不同的文意，故《僧家榜文·追荐文意》分别列出《子荐父文意》、《父荐子冥阳疏》、《夫荐妻文意》、《妻荐夫文意》、《女荐父文意》、《荐兄弟水陆》、《荐姊妹水陆》、《荐丈人水陆》、《荐丈母水陆》、《荐伯叔道场》、《荐叔伯母道场》、《荐僧文意》等。[②]

从上举各文，不难发现缺少子荐母及女荐母之重要文意，察阅之后，此部分收入《子荐父文意》之中，因文中写着："今月某日为始，特为考妣名丁启建无上大斋一会，经三日夜，于中法事节次宣行。"[③]而各文中也以《子荐父文意》所载荐文及仪式较为详细、隆重，可能与其作为表彰人子孝思之重要礼俗文类有关，如释德清（1546—1623）所言："教有水陆斋会，为报亲设，以尽法界，所有水陆空行，乃至三途六度，无不愿出苦沦，此虽像教，是衍如来大孝之本也。"[④]

经忏法事流行于上下四民之间，为社会普行之风俗；相对于如此广大的市场需求，应付俗世的瑜伽教僧，势必日益增长。如前述，丰厚的利益可能是吸引他们剃度为僧，或更甚言之，视投入此一行业的极关键因素。永乐十年（1412）成祖谓礼部的诏谕中，提到瑜伽教僧逐利的情形，说："今天下僧道多不守戒律，民间修斋诵经，动辄较利厚薄。"[⑤]若从明中叶以后丛林反省的声音，便可清楚获知愿意投入瑜伽教僧这一行的状况，即《僧约·第二安贫乐道》条严格规定："泛揽经事者出院"、"聚集男女做世法斋会者出院"。[⑥] 又《僧约·第三省缘务本约》条强调禁止僧人"习学应赴词章笙管等杂艺"，违者"出院"。[⑦] 肯定"僧人弃应院（瑜伽教寺）而归禅者，譬之儒

---

① 酒井忠夫监修，坂出祥伸、小川阳一编，《三台万用正宗》（三），卷三九，《僧道门·僧家榜文、水陆会门榜》，东京：汲古书院，2000，页455—456。

② 同上书，页456—468。

③ 同上书，页457。

④ 释福善日录，通炯编辑，《憨山大师全集》，卷一九，《题盂兰盆真慈达孝卷》，收入《明版嘉兴大藏经》，第22册，页570a。

⑤ 《明太宗实录》，卷一二八，永乐十年五月丙戌条记载，页1592。

⑥ 释袾宏，《云栖纪事》，《僧约十章》，收入《大藏经补编》，台北：华宇出版社，1986，第23册，页138。

⑦ 同上书，页139。

人弃举业而谈道学也”。问题是这些弃应院的僧人“大都投入讲席”,“只以耳闻口说为足”。所图不仅在于“利”更在“名”上,擅于讲经技巧者,声名必随之快速远播,故借此“以博身口受用,甚至杜撰偈赞歌舞悦人,且用角技,矜能恬不为耻,岂不大悖佛祖意哉”。[①] 到头来讲僧与教僧所求无二,“亦只是个大应院家风耳!”[②]所以教僧再怎样地转换其身份,终究不离其应赴僧的根底。

僧人应付经忏,则“古有拨僧应供,斋毕转经,亦不过因斋转经,非因经贾利也”。但“毕至于今,诚可痛滑,凡居此堂者,绝不许赴俗诵经以图利养,违者罚油十斤”。[③] 时至明朝所见,瑜伽教僧为“利养”而应付世俗者,比比皆是,且行使瑜伽法事亦非专权于瑜伽教僧,禅讲僧亦不坐失此营利之良机,“即如瑜伽一教,彼固自有仪轨真言,初未尝令人念何经,亦未尝令禅者为之”。[④] “所谓坐禅者,谢绝事务,安置静居”,然“近来淳风大变,概习奢华,首座辨(办)斋,必先于众,众亦竞为奢侈,莫可救止”。[⑤] 可见禅者兼办斋醮等教僧职务之实。出家僧之所以从事瑜伽教者多,除拥有广大市场之“利源”外,重要的还在于易学易行,只要学会诵腔敲打等基本功夫便可上场应付,从“近来新学晚辈(瑜伽教僧)功夫不扎实”,即“不坐禅,又不习观,但学腔科”的记载可以得知。[⑥] 也因此,不少佛门领袖为整肃丛林恶习,禁止僧人学习应付等杂艺,并呼吁他们“戒赴请念经”。[⑦] “切忌无耻丧心,到人家念经拜忏。……切不可学估唱陋习。”[⑧]

由于瑜伽法事易学易行又易于获利,不仅禅讲僧,就连一般在家人士也

---

① 释契颖校梓,《密藏开禅师遗稿》,《密藏禅师楞严寺禅堂规约》,收入《中华大藏经》,台北:修订中华大藏经会,1968,第2辑,页36889a、b。

② 释袾宏,《云栖大师遗稿》,《开示·示定庵上人》,页149。

③ 释契颖校梓,《密藏开禅师遗稿》,《密藏禅师楞严寺禅堂规约》,页36889a.b。

④ 同上书,页36889a.b。

⑤ 释湛然圆澄,《慨古录》,收入藏经书院编辑,《卍续藏经》,台北:新文丰出版社,1993,页3926。

⑥ 同上书,页3924。

⑦ 释契颖校梓,《密藏开禅师遗稿》,《密藏禅师楞严寺禅堂规约》,页36889a—b。

⑧ 释蕅益训示,晋水璎珞院沙门善臂集,《寒笳集》(又名《蕅益大师警训略录》),台北:台湾印经处,1955。

想分取经忏法事一杯羹。明初洪武年间"民有效瑜珈教称为善友"。[1] 而永乐朝也称"洪武中,僧道不务祖风及俗人行瑜珈法,称火居道士者"。[2] 如此僧俗混淆,唯利是图的心态,确实一改"古之施主,请僧斋醮者,必选名德预备香仪。叩请者三,而沙门必以三辞乃就。盖德不堪供应故,道不能度生故"等虚怀若谷的办事态度,[3]"又无诚心,甚至饮酒食肉,游荡荒淫,略无顾忌"。[4] 僧人无视僧行、素质低落,造成教团龙蛇混杂,寺院成为是非之地、罪恶之渊薮。也难怪在官方的史料记载或笔记小说戏曲里,处处充斥着世人对僧尼的鄙视与嘲谑,并视佛寺为淫寺、尤视尼寺为淫乱之根源。所谓:"尼僧之增日多,宣淫日甚。"[5]而《喻世明言》,《游酆都胡母迪吟诗》描述一位狱吏指北面说:"此去一狱,偕僧尼哄骗人财,奸淫作恶者。又一狱,皆淫妇、泼妇、逆妇、狠妇等辈。"[6]田艺衡则指责:"金烧香,名念佛婆者。……皆为师姑尼姑所引而成。寻倾国老幼善恶无不入会,淫僧泼道拜为干娘,而淫妇泼妻又拜僧道为师为父。"[7]斥骂尼姑"为没廉耻的狗淫妇"(《醒世恒言》第15卷,《赫大卿遗恨鸳鸯绦》),僧人为"秃贼"、"那秃"等,不胜枚举。而如是的讽刺与睥睨,也反映在明代日用类书之中,见《三台万用正宗·笑谑门》,举和尚、尼姑作为社会嬉笑怒骂的对象,有《嘲和尚》、《僧偷妇》、《嘲尼姑》等戏谑文书出现,《嘲和尚》除暗讽和尚情欲外,还以和尚头作为嘲弄的主要话题,载言:

一妇人住于寺侧前,有一驴进寺中,吃了和尚的花,和尚谓妇人曰:你家养了驴,吃我的花。妇人答曰:八钱银子买这驴,倒五两银子买这付鞍,欲要连这鞍卖,舍不得。欲要除了这付鞍卖,又没人买这秃驴。[8]

"秃驴"显然是妇人暗骂和尚之语。又嘲弄:"一和尚坐在树下乘凉,两

---

① 《明太祖实录》,卷二九〇,洪武二十四年六月丁巳条记载,页3110。
② 同上书,页1592。
③ 释湛然圆澄,《慨古录》,页3924a。
④ 《明太宗实录》,卷一二八,永乐十年五月丙戌条记载,页1592。
⑤ 沈德符,《万历野获编》卷二七,《释道·毁皇姑寺》,页685。
⑥ 冯梦龙编,《喻世明言》,卷二三,《游酆都胡母迪吟诗》,北京:华夏出版,1998,页289。
⑦ 田艺蘅,《留青日札》,卷二七,《念佛婆》,页884。
⑧ 酒井忠夫监修,坂出祥伸、小川阳一编,《三台万用正宗》(三),卷四三,《笑谑门》,页571b—572b。

个苍蝇飞在他头上雌雄，和尚一摸说道屎蛆，我的头上岂是你入毯的场所。”[①]而在《僧偷妇》中不仅显现僧人庸俗的色性之气，更让人见识到僧人的财大形象，话说有位僧人到娼馆嫖妓，“妓女见是和尚”，知是金主，便“多勒他些银子”。[②] 至于《嘲尼姑》，尽是着墨于尼姑与和尚之间的云雨性事，总将尼姑的特质定着于“淫”字上细加揣摩。这与《初刻拍案惊奇》，《酒下酒赵尼媪迷花 机中机贾秀才报怨》中，对尼姑形象的描述如出一辙，诗曰：“色中饿鬼是僧家，尼扮由来不较差。”无异视僧尼为人中色鬼，又说：

> 三姑六婆，最是人家不可与他往来出入。……其间一种最狠的，又是尼姑。……从来马泊六、撮合山，十桩事倒有九桩是尼姑做成，尼庵私会的。[③]

诸如上述社会对僧尼几近谩骂似的嘲谑心态及其所建构出的负面形象，是夸张？是虚构？还是社会的偏见？或者是僧尼本身的行径已足够让社会勾勒出如此不堪入目的恶质形象？虽难从片段的言论或史料来论断僧尼社会形象的缘由，然透过上述僧行的低落，不难想象社会对僧尼夹带有色眼光的根源；亦即在僧尼社会形象的塑造过程中，离不开深受夸张、虚构、偏见与事实等相互交织的影响。前此社会的僧尼观，无非是僧俗密切往来的一种结果，而作为连结僧俗关系最普遍又便捷的途径，在明代，非经忏活动莫属。

六、结　论

明洪武十五年(1382)确立瑜伽教的成立与瑜伽教僧的社会地位，亦即将传统往来于民间赶经忏作法事之经忏师给予专职化、仪轨整治化，并肯定其善俗的社会功能。不仅提升瑜伽教僧的地位，且法定化其行忏收费的行为，合理保障瑜伽教僧的财富拥有权。不管是否违反佛制，太祖的此一措

---

① 酒井忠夫监修，坂出祥伸、小川阳一编，《三台万用正宗》(三)，卷四三，《笑谑门》，页 571b—572b。

② 同上书，页 573b。

③ 凌蒙初，《初刻拍案惊奇》，卷六，《酒下酒赵尼媪迷花 机中机贾秀才报怨》，北京：华夏出版社，1998，页 53。

施，的确是中国佛教史上的创举，瑜伽教僧的经忏活动，经过他的规划及尔后的发展，渐成明清以来中国佛教与社会互动的主要走向，是僧俗往来的重要桥梁。纵使自士人至一般世俗之人，不乏对瑜伽教僧抱持睥睨或不认同的态度，然为死者荐亡，乃是孝子孝孙应尽之礼，蔚为社会之俗，与其逆俗招来是非，不如顺俗成其美意，所以多数还是基于孝敬之心，延揽教僧为其先人度亡。也因此更增瑜伽教的社会需求并导致教僧数量的增加，而经忏法会活络于社会各阶层的状况已如前述所见。

由于社会的高度需求，瑜伽教僧的收入随之丰厚，颇为世人垂涎欣羡，甚至连本应从事禅修、研究经论的禅讲僧，欲分沾经忏之利者亦大有人在。不为生死、为利出家者众，佛门素质滑落，又因经忏盛行，与世俗往来日繁，僧俗男女之防日渐荡然。云栖袾宏曾就此，明确指出经忏活动因僧俗、男女接触频繁，反失经忏功德、招来祸端。他说：

> 启建道场者，化募资费累月累年始克成就。陈设繁文，以致士女老幼纷至沓来，如俗中看旗看春，交足摩肩，男女混乱，日以千计，而不免亵渎圣贤，冲突鬼神，失多而过重，有祸而无功，多致道场不终其事而感恶报，甚可惧也。①

更甚者，还发生妇女入寺赴会、求忏、作佛事，反被僧众玷污的不幸事件，相关记载屡见笔记小说。② 职此之故，瑜伽教僧虽为社会所需，但其行径却为社会所顾忌、不安与不屑，转而丑化其行。

前文曾提及间野潜龙所言，为数众多的瑜伽教寺，意味着僧院走向与社会深入接触的趋势。就此意义来说，明太祖施行瑜伽教的法定化，无疑是为瑜伽教僧乃至一般僧人敞开一道合理进出世俗社会的门径，也为僧俗男女提供更多往来接触的机会。可以说经忏活动扩大人们社交生活的场域，也增进社会的开放性，但相反的，却也致使社会对僧侣形象的描绘越趋庸俗与丑陋。所以，经忏瑜伽的活络，虽使佛教越趋世俗化与大众化，然追求丛林生活与穷究义理之佛教精神本色却相对地减弱与衰退。

---

① 释袾宏，《竹窗三笔》，《水陆仪文》，页66。

② 简瑞瑶，《明代妇女信仰佛教与社会规范》，《明代公案小说所见僧尼的负面形象》，台南：成功大学历史系硕士论文，2004，页59—72。

明代堕胎、产亡、溺婴的社会因应

——从四幅佛教堕胎产亡水陆画谈起

一、前　言

水陆画是中国佛道二教启建水陆法会时所悬挂的宗教画像。[①] 本文主要参考的佛教水陆画，有卷轴与壁画两大形式。水陆法会中所“悬挂佛像”，上自诸佛菩萨、三教诸神、圣贤像，下至诸王公贵人、社会庶民的生活景象与各种悲惨遭遇，乃至地狱饿鬼的惨状，均是悬挂的对象。其内容涵涉甚广，所绘情状淋漓尽致，生态活现[②]，目的在于“数百年水陆科仪广传缁素，三千界鬼神情状妙入丹青，看天堂地狱之不同，使铁心石肠之俱化庄

---

① 水陆图像，晚唐时期开始形成体系，“这是佛、道僧徒为适应超度水陆众生鬼魂、举行水陆斋的需要逐步完备起来的”。参见金维诺、罗世平著，《中国宗教美术史》，第3章第6节《佛道水陆画与民间神祠壁画》，南昌：江西美术出版社，1995，页233。水陆法会则源自释迦牟尼佛弟子阿难夜梦饿鬼面然鬼王向其乞食，遂建立水陆道场平等施食，是中国佛教经忏法事中，仪式最隆重、功德最殊胜的法会，又称悲斋会、水陆会、水陆道场、水陆斋会，全称是“法界圣凡水陆普度大斋胜会”。中国的水陆道场始于南朝梁武帝的《慈悲道场忏法》（简称《梁皇忏》），后结合唐代密教冥道无遮大斋，形成中国水陆大法会。参见王素芳、石永士，《毗卢寺画世界》，石家庄：河北教育出版社，2002，页45。

② 陈玉女，《明代瑜伽教僧的专职化及其经忏活动》，魏泽民主编，《新世纪宗教研究》，第3卷第1期，台北：世界宗教博物馆发展基金会附设出版社，2004年9月，页37—88；又参本书前篇。

严，如是因果何疑”①。而悬挂圣俗画像的意义，一在召请诸佛菩萨诸圣贤莅临，以加持道场众生，二则超度因横祸惨死的水陆冤魂，借助法会诸佛菩萨诸圣贤之护持，济拔其苦。

明代佛教水陆画中，与妇女相关的几幅，如“往古妃后宫嫔婇女等众”、“往古比丘尼众”、“往古优婆夷众”、“往古女冠众”、“贤妇烈女众像”、“往古三贞九烈女孤魂众”、“抱小孩的女像”、“堕胎产亡严寒大暑孤魂众”、“堕胎产亡仇冤抱恨诸鬼神众”等。② 当中境遇最凄凉、悲惨、无助，而引起笔者关注的，则是堕胎产亡水陆画中妇女及其怀中婴孩所表露的那股悲情与伤感。

堕胎产亡水陆画的产生③，说明妇女因生产或堕胎身亡，乃社会普遍存在的问题。结婚生子是传统妇女的重要使命④，然在传统医药、卫生知识欠缺，产育风险高的情况下，堕胎产亡水陆画的绘制，似乎表示出这类困境的难以避免。据文献所示，水陆法会超度的堕胎产亡者，非仅止于此，还包含被堕胎儿、不幸夭折或初生被溺之婴灵。若从宗教救赎的意义思考，堕胎产亡水陆画，除警世作用外，是否也意味着佛门提供妇女及其家属在遭遇生产或养育不幸时，以及溺婴、弃婴后的一种精神疗养，或是对丧亡者的一种弥补？对此，有必要予以深入探讨，始能明之。

明代，有关妇女于堕胎、溺婴前后，其内心之恐惧、罪恶与痛苦，乃至为这般行为忏悔的文献记载，确实不易多见，究竟明代妇女，包括参与其事的所有协助者，对于堕胎、溺婴的态度为何，是否深具罪恶感？还是他们并不认为这是道德上的一种瑕疵？社会的眼光与对应之道为何，对事件所造成的伤害，社会各阶层亦即僧俗各界将提供什么样的补救措施？而悬挂堕胎产亡水陆画的佛教法会之荐举，对明代堕胎、产亡、溺婴及事件相关人而言，

---

① 谢应芳，《龟巢稿》，卷一〇，《疏·化募画十王等像疏》，页219。

② 上海古籍出版社，《水陆道场神鬼图像》，收入《中国古代版画丛刊》，上海：上海古籍出版社，1994，第2编第2辑，页125；山西省博物馆，《宝宁寺明代水陆画》，页175；王素芳、石永士，《毗卢寺壁画世界》，石家庄：河北教育出版社，2002，页186；姚文锦主编，《永安寺·悬空寺·恒山》，太原：山西人民出版社，1996，页68。

③ 本文所揭录之“堕胎产亡”水陆画，均取自已出版书物，非笔者个人拍摄或新发现之画像。

④ 中纯子，《隋唐时期の医书にみえる出产観—家の継承と女性》，载于关西中国女性史研究会编，《ジエンダーからみた中国の家と女》（东京：东方书店，2004），提到即使现在的中国，与其说生产是女性个人的问题，实则多将之视为家庭的问题。且于文中整理有关出产之相关知识的文献，说明很多出现在隋唐以后，页3—20。

是否可以说是社会因应于此的一种弥补、赎罪的措施？凡此，均是本文亟待阐明的课题。

二、堕胎产亡水陆画之意涵

本文所举佛教堕胎产亡水陆画，分别为"堕胎产亡严寒大暑孤魂众"、"堕胎产亡仇冤报恨诸鬼神众"、"往古堕胎产亡图"、"因产死亡和仇冤抱恨而亡的众鬼像"等四幅。

图1是原藏于山西右玉县宝宁寺的堕胎产亡水陆挂画，是明代遗留下来的珍贵文物。据考述，宝宁寺的水陆画推测是天顺年间(1457—1463)敕赐，画中人物的服饰及其颜色，被断定是明代作品。① 图1下半幅所勾勒的，应是某富贵人家为产妇临盆之事而呈现上下张罗的忙碌景象。图中可以清楚看到家中长辈指挥若定的神情，其他萦绕身旁的四五位女眷可能是侍女，忙着端汤倒水，准备为刚出生的婴孩(见图1之2圆圈内)洗身，稳婆则在一旁照顾脸色苍白、身子虚弱的产妇，细腻地描绘出产房内妇女的工作情形。

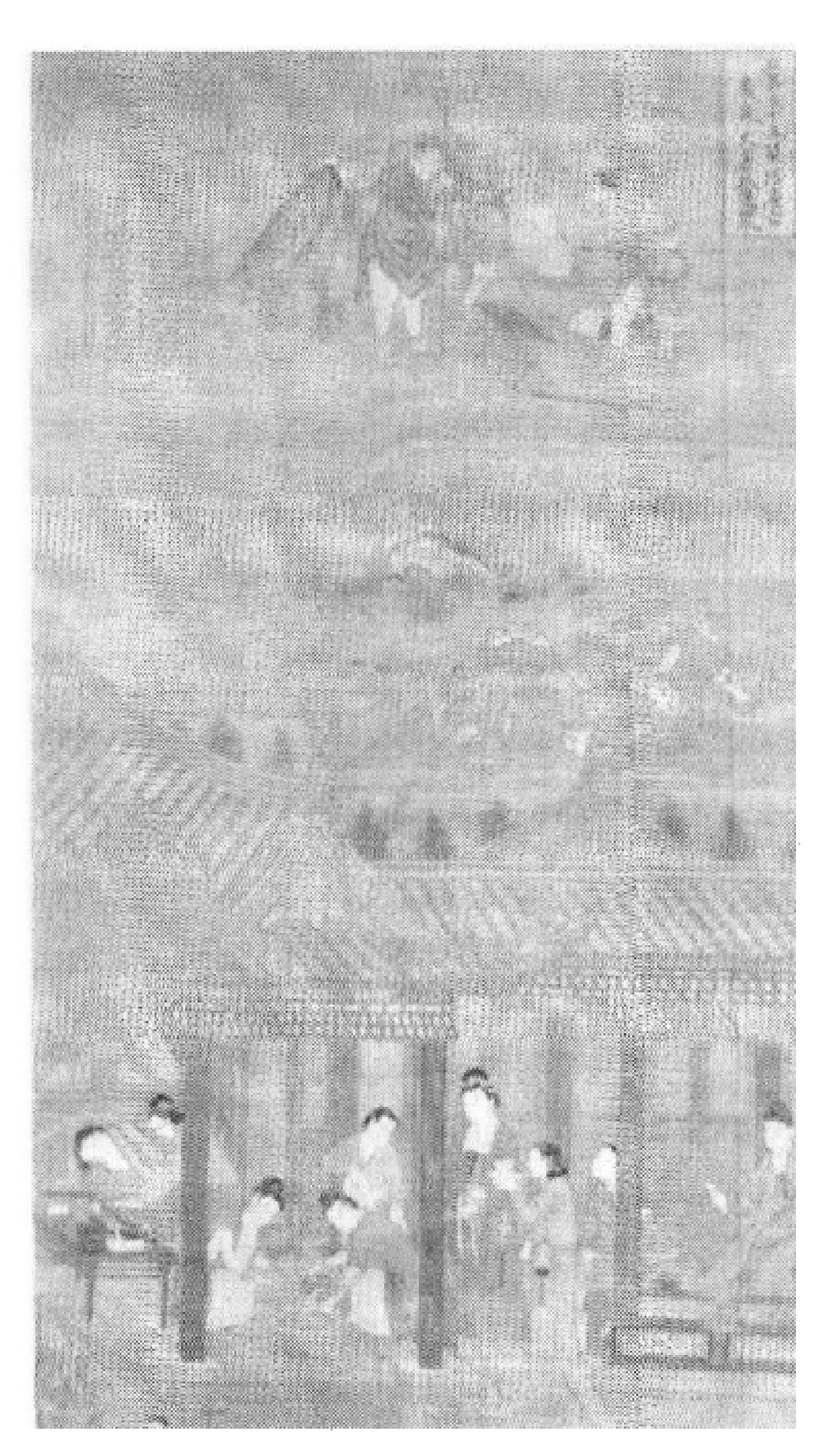


图1　堕胎产亡严寒大暑孤魂众

(取自山西省博物馆编，《宝宁寺明代水陆画》，北京：文物出版社，1988，图175。)

---

① 吴连城，《宝宁寺明代水陆画》，载于山西省博物馆，《宝宁寺明代水陆画》，页1—7。宝宁寺虽曾于1990年重修，但2004年8月14日笔者前往调查时，宝宁寺已形同废墟，原有139幅明朝廷敕赐的水陆画全部移至忻州文物局收藏，宝宁寺可说空无一物。然从其位于边塞的地理位置来看，明廷敕赐宝宁寺水陆画一堂，意在镇边，以祈消弭北方鞑靼入侵之犯的意义明显。

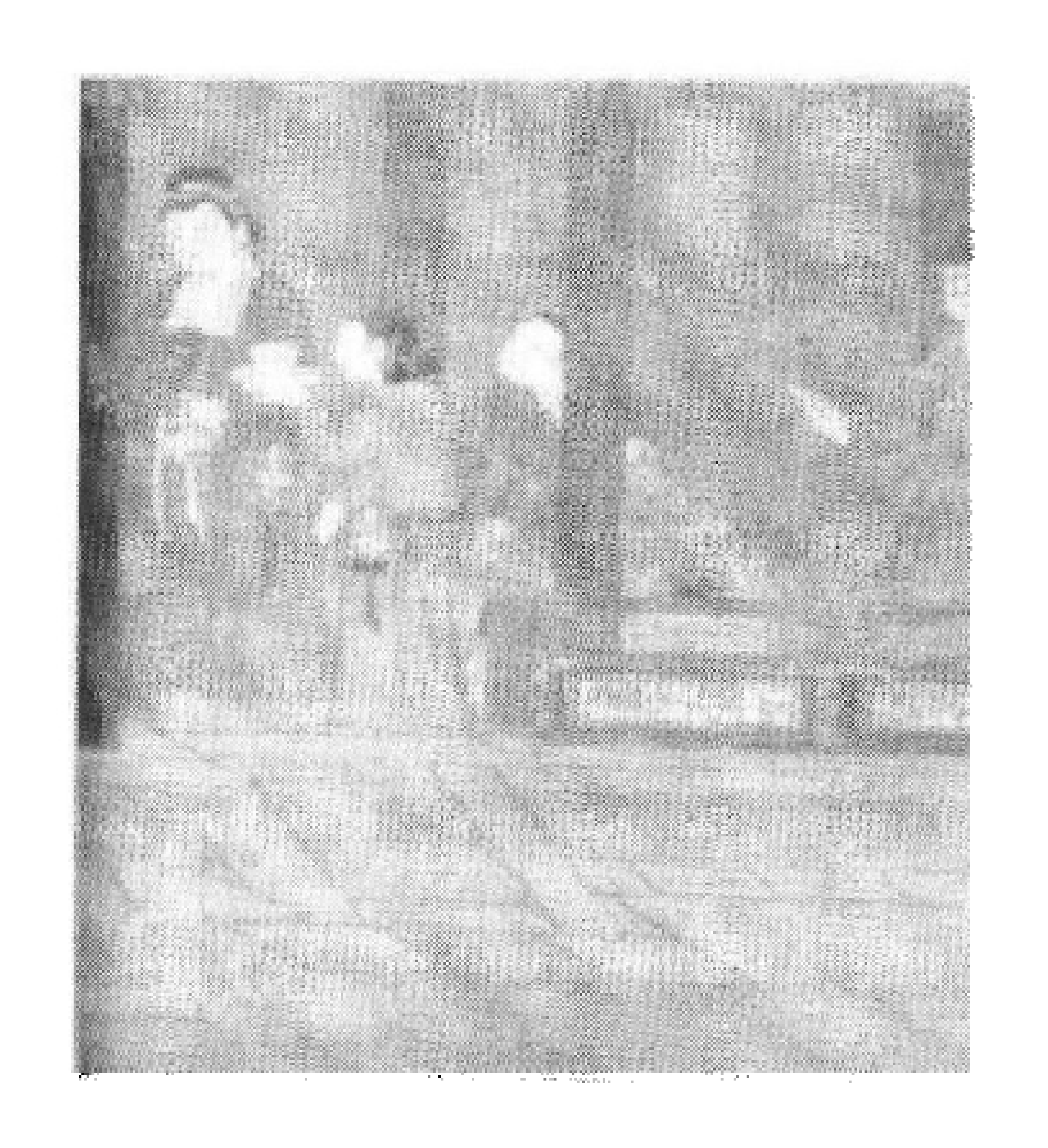


图 1 之 1　堕胎产亡严寒大暑孤魂众（局部图）



图 1 之 2　堕胎产亡严寒大暑孤魂众（局部图）



图 2　堕胎产亡雠冤报恨诸鬼神众

（取自上海古籍出版社编，《水陆道场神鬼图像》，《中国古代版画丛刊》，上海：上海古籍出版社，1994，第 2 编第二辑，页 125。）



图 3 往古堕胎产亡图

（取自王素芳，石永士编，《毗卢寺壁画世界》，石家庄：河北教育出版社，2002，页 186。）



图 4 因产死亡和仇冤抱恨而亡的众鬼像

（永安寺西壁下层部分之细部）

（取自姚文锦主编，《永安寺 · 悬空寺 · 恒山》，太原：山西人民出版社，1996，页 68。）

图2为明成化年间的水陆道场鬼神版画，郑振铎言此类版画图像是“供给各地画工临摹绘制使用的范本，同时兼有寺庙僧侣的宗教教材作用”。[①] 图3为河北石家庄毗卢寺所保存的明代堕胎产亡水陆壁画。这幅画共绘制十一人，即堕胎妇七人，婴孩四名。研究指出：“其中七名堕胎妇女，蓬头垢面，悲苦万般。她们新生的婴儿，或已夭折，或正在被扼杀。描绘出一幅封建社会女性生活的悲惨情景。”作用在于：“通过这些惨象告诫世人，做人要循规蹈矩，恪守妇道，不可违礼悖伦，否则苦果自食。”[②]图4是山西浑源县永安寺的产亡水陆壁画，共八人，五名产亡妇女，三名夭折婴孩。表情平静淡然，迥异于图3堕胎产亡妇人的悲凄。图3虽名“往古堕胎产亡图”，应是并有堕胎与产亡之妇的形象，然图像的研究者却诠释这七名均是堕胎妇，强调堕胎的不伦导致悲惨的苦果，说明图画的绘制在于警戒世人务必遵守妇道。若仅从图3与图4的表象来看，解图者不免如此揣测，但画师是否有意传达堕胎妇与产亡妇在道德与犯过程度上的差异，实难究明。[③]

而以上四幅“堕胎产亡”水陆画，与“严寒大暑兽咬虫伤诸鬼神众”、“墙山门屋倒数折崖摧诸鬼神众”、“饥荒殍饿病疾缠绵诸鬼神众”、“兵戎荡灭水火漂焚诸鬼神众”、“赴刑都市幽死狴牢诸鬼众”、“古投崖赴火自刑自缢诸鬼神”、“枉滥无辜含冤抱恨诸鬼神众”、“水陆空居依草附水幽魂滞魄无主无依众”、“身殂道路客死他乡诸鬼神众”、“堕胎产亡仇冤报恨诸鬼众”、“误死针医横遭毒药诸鬼神众”等，同是描绘社会灾难之苦的写实水陆画，不同于佛菩萨圣像水陆画。但四幅“堕胎产亡”水陆画的妇女表情、空间背景，图1与图2、3、4，显得大异其趣；图1乃绘制生者的分娩实情，而图2、3、4，尤其是图3，明显现出承受地狱之苦的身影，若视之为亡灵孤魂亦不为过。前述水陆法会的启建在于拔度横死冤灵，然以上四图所示，却非限于亡者。因此悬挂“堕胎产亡”水陆画之法会所欲超拔的对象及其意涵，于兹有

① 郑振铎，《水陆道场神鬼图像跋》，载《水陆道场神鬼图像》，上海古籍出版社，页1。

② 王素芳，石永士，《毗卢寺壁画世界》，页183—187。

③ 姚文锦主编，《永安寺·悬空寺·恒山》指称：永安寺水陆壁画，按画中人物、衣着研判，“可能属于元以后作品”，“绝非清代之作”，页50。而2004年8月15日笔者在翟旺老师陪同与引荐下，获得山西省浑源县恒山管理委员会杨毅与李志强两位先生的协助，获允进入尚未对外开放而正在翻修的永安寺正殿（坐北朝南），进行短时间的水陆壁画考察。因严禁拍摄，只能在幽暗中抄录各图之题记，备感珍贵，于此致申谢意。

必要进一步予以说明。

按《水陆大意纶贯》所言："救群灵之苦，莫过于水陆大斋。"[①]被召请至会中的孤魂众，可趁此胜会，"出离苦海，永不沉没"。[②] 而堕胎产亡之孤魂，是水陆斋会召请的重要对象之一，《水陆仪轨》卷四，《第七行召请下堂法事·记第十一》记载：

> 一心奉请，十方法界，诸国人民，产亡乳绝，横死孤魂，并诸眷属，惟愿不迷本性，承佛威光，今夕今时，来趣法会。⊙正表白

水陆斋会中，产亡、堕胎妇人及婴孩孤魂之所以被召请，据同书所载，乃因世道无知，不念人身难得，而招致身亡苦厄。即：

> 念治家未裕，则每以为忧，故得子稍多，则弃而不举。既出离于胎狱，附淹没于水盆(指溺婴)。若女若男，方生方死，处闺帷而行屠杀，因恩爱以结怨仇……至若头足倒产，母子俱亡。……或命夭于总角之际，或乳绝于襁负之中。[③]

足见堕胎产亡水陆画的产生，源自生子"不举"、"溺婴"、"难产"、"夭折"与堕胎等社会问题。佛教站在戒杀的立场，见"如斯情状，深可悲怜"，故"敬修斋事，尽行摄召，无使遐遗"。[④] 于烧香圆满之际，对夭殇婴孩及一切在世男女，祝愿：

> (正)未离襁褓，汝绝夭殇，薄福婴孩，一切男女，当愿神佛护持，延寿无病。[⑤]

其次，对堕胎产难或胎死腹中之婴孩及一切世间女子，祝愿：

> (助)堕胎伤孕，子死腹中，产难不出，一切女伦，当愿子母两全，保

---

① 志公大师等撰，东湖志磐重订，云栖袾宏补仪，真寂仪润汇刊，《水陆仪轨会本》，《经忏门》第2，台北：新文丰出版社，1993，页1。

② 同上书，页2—3。

③ 同上书，卷四，《第七行召请下堂法事》，页3。

④ 同上。

⑤ 同上书，页369。

安性命。[1]

据上述明显得知，水陆斋会不仅超度追荐已故产妇、胎儿之亡魂，也为世间男女及一切待产妇人施予延寿、保全性命之祈祷。而广泛施行于民间的宝卷《混源宝灯提孤施食科仪》中的《瑜伽焰口施食仪文·总请》，其施食超度的对象，大体承袭《水陆仪轨》之制，故"随（堕）胎、落朵、产难身亡"等孤魂众亦在其中，愿其"两手拨开生死路，翻身跳离鬼门关，此夜今时来受无者甘露法食"。[2]

堕胎、产难身亡者的不幸，深受世人惋惜。但两者之间，世人的态度，似有所异。《混源宝灯提孤施食科仪》中的《瑜伽焰口施食仪文·挂金索》特立产亡孤魂召请疏，曰："坐草三朝，十月怀胎，满一日临盆，无人来看管，抱母心肝如刀割断。产难孤魂来受甘露味。"[3]

因生产致使产妇或婴儿身亡，甚至母子同赴黄泉，无疑是家族的一大悲痛。疏文可说是水陆斋会中，生者为追荐亡者所撰写的一种抒情文体，表达超度亡灵的愿望外，也抒发对死者的不舍与悲悯之情。[4] 以《妻产亡偈》为例，为人夫者，透过偈文，表达对亡妻的哀恸之情，偈云：

> 平生淑德正传芳。一旦俄闻殒画堂。花为果残真可恨。蚌因珠碎实堪伤。月沉香阁人何在。雾惨冥关路更长。魂魄想归巫峡去。早回兜率礼医王。[5]

---

① 志公大师等撰，东湖志磐重订，云栖袾宏补仪，真寂仪润汇刊，《水陆仪轨会本》，页369。

② 未著撰人，载《瑜伽焰口施食仪文·总请》，《混源宝灯提孤施食科仪》，太原：山西人民出版社，1994，页232—233。

③ 同上书，页254。

④ 明代释如德将此类应用文疏及释门各种表、偈、榜、牒等五百五十篇，汇辑成《雅俗通用释门疏式》（收入《中国古籍海外珍本丛刊·美国哈佛大学哈佛燕京图书馆藏中文善本汇刊》33，据明末书林熊冲玄鳌峰馆刻本，北京：商务印书馆，2003）一书，提供世人参照使用。此版本，上题"仙亭比丘冰雪如德汇辑、博山门人余陟瞻道宽参阅"，扉页刊"释门疏式便览通用。莲花国比丘雪道人订。熊熊居藏板。书林鳌峰馆熊冲玄发行"等字。全书共10卷，列有卷五《妻产亡偈》及卷一〇《汇集荐亡夫以痛念门·荐产妇》两则追荐文。然此刊本仅存一二卷，故未能得见上述二文。但清光绪四年（1878），《雅俗通用释门疏式》（横湖天台比丘释肖岩、见如募镌再刊）一书，上题"冰雪、如德汇辑，为霖、道霈参阅"的《雅俗通用释门疏式》（台北：新文丰出版公司，1987），内文并无增减，只是将"大明国"改成"大清国"。因此可以根据新文丰版本的《雅俗通用释门疏式》，窥见《妻产亡偈》及《汇集荐亡夫以痛念门·荐产妇》之原文。

⑤ 释冰雪、释如德汇辑，《雅俗通用释门疏式》，卷五，页337。

字里行间流露着丧妻的悲痛，祈愿飘荡于黄泉路上的亡妻之魂魄能够往生兜率天，皈依弥勒菩萨（医王），脱离生死苦海。而《荐亡女疏》，则是父母哀痛女儿产亡，祝祷其女"能令解脱，皈依大觉"。故云：

> 切念亡女某氏为结子之桃花，一时飘坠，视当惜之。蓂荚三载，更新欲撤灵帏、弘开法席梵呗，演瑜伽教典，慈恩降阿鼻狱人，宝灯破冥路之昏，斛食济陀林之馁，罪如霜释，业比冰消，极漂溺以上慈航，洗秽浊而归净土。伏愿佛天覆焘，慧日照临，大乘、上乘、最上乘，裒诸功德。欲界、色界、无色界、从此超升女因产而亡。①

再参《荐产妇疏》所云：

> 伏以血湖浩渺。可胜业网之忧。法海弘深。能济慈航之度。敬投三宝。用罄一忱。切念某现女人身。处阎浮世。载生载育。方欣坐蓐之期。不侍不停。遽抱梦槐之戚。念音容之杳杳。痛魂魄之茫茫。雪涕盈襟。痛心疾首。因念阿难尊者。曾兴焦面之悲。追闻梁武帝君。遂救夫人之厄。召请河沙圣众。敬建水陆道场。蒼卜灯辉。现作光明之藏。杨枝水洒。转归清静之堂。②

此疏就佛家度化众生的观点，施予产亡孤魂慈悲深情，使之皈依三宝，转脱女人身，免去生儿育女之苦，得以往生清净国土。

至此所见，产亡确实是妇女生产过程中经常发生的意外，为此营设超度法会，是生者对此遗憾的一种精神弥补，较之堕胎身亡妇女，产亡之妇获得世人的惋惜与悲怜，似乎要来得深且多。或许碍于社会的道德谴责，赋予产亡之妇的同情，其合理性远远超过被视为不名誉或不道德之堕胎妇所能取得的社会关注。的确，从疏文来看，尚未发现专为堕胎身亡妇女撰文悼念者，纵使有，也可能若有所隐。而水陆法会将堕胎伤孕、弃婴、溺婴之妇及婴灵等，视为超度对象，不管生者或死者，总希望借此拔度其深陷于痛苦懊悔之中的灵魂，使其违反人伦道德的罪恶能够因此得到忏悔，让恐惧的心能够

① 谢应芳，《龟巢稿》，卷一〇，《疏·化募画十王等像疏》，页219。

② 释冰雪、释如德汇辑，《雅俗通用释门疏式》，卷一〇，《汇集荐亡夫以痛念门·荐产妇疏》，页713—714。

获得解脱。

三、佛门协助堕胎与佛律的冲突

水陆斋会，乃荐举者借由法会的仪轨、礼拜，忏悔自身不净的业行。[①]而堕胎杀子是违反佛教戒律的根本重罪[②]，必须净化忏除。若佛门犯此过失，根据《四分律》所举，犯者应该承受以下罪责：

（一）一妇人前往比丘住处，告诉比丘："我夫不在，他边得娠，与我药堕之。比丘即咒食与之令食，彼得堕胎。"比丘怀疑自己所行，向佛请教，佛陀问他是基于什么样的心态行使堕胎？比丘回答："杀心。"佛陀断定比丘犯"波罗夷"[③]；即犯了不可忏悔之根本重罪。[④]

（二）又一妇人，同样因"夫行不在，他边得娠"，求助于比丘尼，索药堕胎。比丘尼"不解药"，却对其胎处啮哨，胎堕。比丘尼此行仍出自杀心，故亦犯波罗夷。[⑤]

（三）又一妇人，因丈夫不在，同他人怀孕，前往比丘住所索取堕胎药，比丘给了过度吐下药。[⑥] 结果母死儿活。佛告诉他："母死无犯，方便欲堕胎不死，偷兰遮。"[⑦]如是母死胎活的情况，比丘犯的是杀人未遂罪。[⑧]

---

① 据前揭《水陆仪轨会本》，卷一："述曰：水陆缘起于梁武。"此即是梁武帝作《梁皇忏》之谓，页 3。徐立强，《"梁皇忏"初探》，《中华佛学研究》2，1998 年 3 月，记述《慈悲道场忏法》，即一般佛教徒所熟悉的"梁皇宝忏"，是目前仍常在道场中举行的一种忏法。据"梁皇忏"前面的《慈悲道场忏法传》指出，该忏是梁武帝为超度已故皇后郗氏，延请当时的高僧制作而成。页 177—206。

② 有关堕胎概括在杀生戒中的相关记载，散见于各律书。堕胎的方法，按照佛典所记，大致有药物及机械式的方法两种。参见福永胜美，《佛教医学事典》，东京：雄山阁出版，1990，页 222。

③ 波罗夷是戒律中的极重罪，译为弃捐、极恶、无余、断头、极重感堕罪、性重戒、重禁戒，属于不可忏悔之罪。犯此罪者，不名比丘，不名沙门。比丘犯杀、盗、淫、大妄语四戒，叫做四波罗夷。参见中华佛教百科全书编辑委员会编辑，蓝吉富主编，释开证监修，释传道策划，《中华佛教百科全书》，台南：中华佛教百科文献基金会，1994，第 5 册，页 3003—3004。

④ 佛陀耶舍共竺佛念等译，《四分律》，卷五六，收入《频伽大藏经》，北京：九洲图书出版社，1998，第 34 册，页 317。

⑤ 同上。

⑥ 所谓吐下药，类似今日的催吐剂及泻药。参见福永胜美，《佛教医学事典》，页 222。

⑦ 偷兰遮，意译大罪、麁罪、麁过、大障善道，罪不至波罗夷，亦即将构成四波罗夷重罪而未遂的诸罪，可以罪之轻重量刑忏悔。参见前揭《中华佛教百科全书》，页 3760。

⑧ 佛陀耶舍共竺佛念等译，《四分律》，页 317。

（四）又一妇人，将其与人通奸的胎儿，自堕后，委托经常出入其家门的比丘尼代为丢弃，比丘尼应然，为舍卫城年少者所见，传言："诸沙门释子作淫欲，令比丘尼生儿杀弃，一人语二人，二人语三人，如是辗转恶名流布。"佛陀有鉴于此，警戒："从今比丘尼，不应为他弃死胎。若弃，犯罪。"①

以上可察，出家男女行使堕胎一事，不管受托于人或主动协助都是一种罪。罪之轻重，端视动机、结果，予以判定。如《十诵律》则根据堕胎的各种详细结果，判定罪责的轻重，如下：

（一）有比丘，与有胎女人吐下药、灌鼻药、灌大小便处药、若针血脉、若出眼泪、若消血药，若是因此令女人死，则犯波罗夷。若不即死，后因是死，亦是波罗夷。若不即死，后不因是死，则是偷兰遮。

（二）若是比丘为杀彼母，令堕胎，若母死者，则犯波罗夷。若胎死，亦是偷兰遮。若俱死，则是波罗夷。俱不死者，是偷兰遮。若比丘为杀胎，故作堕胎法，若胎死，则是波罗夷。母死，是偷兰遮。俱死，为波罗夷。俱不死，为偷兰遮，是名堕胎。②

观上述，出现令人质疑而欲意探索的几个问题。首先，妇女因不伦受孕，欲行堕胎，何以多向出家众寻求解决？寺院或僧尼是否已成为妇女在这方面习以为常的求助对象？若是，何以然？是否与佛寺在传统社会所建构的医药救济或僧尼时而为人医疗的医者形象有关？③ 还是鉴于佛教的慈悲为怀，令信徒愿意将最棘手、最不愿告人的秘密脱口而出，寻求协助？其次，就僧俗互动关系来看，毋庸置疑，社会将因此加深对独身僧尼的异样眼光，夸示其神秘诡异而越添其丑陋不堪的形象。好比北齐渤海人刘昼，上书批

---

① 弗若多罗、鸠摩罗什译，《十诵律》，卷四〇，《第六诵之五明杂法之五·次明比丘尼法》，收入《大正新修大藏经》，台北：新文丰出版社，1983，第23册，页292。

② 弗若多罗、鸠摩罗什译，《十诵律》，卷二，《明四波罗夷法》之2，页9—10。

③ 据朱建平撰，《中国古代汉地佛教的医事活动及其行医动机》一文，"'宗教与医疗'学术研讨会"论文（台北：历史语言研究所，2004）。寺院有济世疗疾的功能，黄敏枝于《宋代佛教社会经济史论丛》（台北：台湾学生书局，1989），《宋代佛教各寺院与地方公益事业》，论陈佛教与医疗的关系，乃中国佛教体现大乘精神的社会救济事业之一环，且约略论及僧人为人医疗而有医僧之名，及举出寺院开设药局并为人医疗的实例，页4。同样，唐廷猷，《中国药业史》（北京：中国医药科技出版社，2001），提到佛教基于"慈悲为怀"、"普度众生"的思想，中国大的佛寺普遍设有问病施药机构，无论大小寺庙，辟药圃栽种少量药材，可作药源补充，也可作商品出售。而僧道流动贩药，乃常见之事，页4。

判佛教专事“损胎杀子”的说辞,便显得夸大。其言:

> 佛法诡诳,避役者以为林薮。又诋诃淫荡,有尼有优婆夷,实是僧之妻妾,损胎杀子,其状难言。今僧尼二百许万,并俗女向有四百余万,六月一损胎,如是则年族二百万户矣,验此佛是疫胎之鬼也。①

刘昼声称尼僧及在家女性(优婆夷)每年与僧众因淫乱不轨而致使堕胎杀子,高达两百万户。此说被评为“专言堕胎杀子,岂是正士言哉!”②其论异乎逻辑,遂引发一年诛杀二子,一岁有二男,哪来编户之质疑。但南朝梁荀济亦抱持同样见解,批评出家众“不耕不偶,俱断生育”,“行淫杀子,僧尼悉然”。③ 僧尼的独身,在讲究传宗接代,“不孝有三,无后为大”的儒家社会,自然被视为人伦道德上的瑕疵,容易勾起世人对其两性关系的好奇与窥探欲望,无谓的诋毁及加诸其上的过度描绘也随之而来。宋陈自明的《妇人大全良方》,提到女尼也需要堕胎绝育,其云:“或不正之属,为尼为娼不欲受孕而欲断之者,故录验方以备所用。”④尼娼相提并论,自宋代“尼站”之说可见端倪⑤,如是的社会观感,于明代小说、歌谣和笑话集里,更见广泛流传。⑥

《尼姑谭》论及明清江浙一带,尼姑的娼妓化,在繁华的江南,“尼庵精舍成了柳巷花街,在所多有。尼而兼妓的‘花禅’,到清代已经职业化了”。⑦清初释晦山记载顺治年间昆山一位专为人堕胎的稳婆范氏,坦言失身怀孕、

---

① 释道宣,《广弘明集》,卷六,《辩惑篇》第 2 之 2,收入《大正新修大藏经》,第 52 册,页 128。

② 同上。

③ 荀济,《论佛教表》,《全后魏文》,卷五一,收入《全上古三代秦汉三国六朝文》,京都:中文出版社,1981,页 3769。

④ 陈自明,《妇人大全良方》,卷一三,《妊娠门·断产方论第六》,北京:人民卫生出版社出版,1985,页 384。

⑤ 周密,《癸辛杂识》(北京:中华书局,1988)记载:“临平明因尼寺,大刹也。往来僧官,每至,必呼尼之少艾者供寝,寺中苦之。于是专作一寮,贮尼之尝有违滥者,以供不时之需,名曰尼站。”页 257。

⑥ 陈玉女,《明代妇女信佛的社会禁制与自主空间》(上)(下),分别载于《成大历史学报》,第 29 期(台南:成功大学历史系所,2005 年 6 月),页 121—164;以及《成大历史学报》,第 30 期(台南:成功大学历史系所,2006 年 6 月),页 43—90;又见本书。文中对于僧俗男女往来所引起社会的诟病与嘲讽,作了相当程度的整理。

⑦ 蔡鸿生,《尼姑谭》,上编《暮鼓晨钟的女性世界》,广州:中山大学出版社,1996,页 127—128。

前来寻求堕胎的，有闺女、孀妇外，“尼姑亦所不免”。[①] 蓝鼎元（1680—1733）不讳言地夸称：“苏杭之间，见街巷标榜，下胎神药，绝孕奇方……皆为兰若尼僧而设。”[②]蓝鼎元所见苏杭街巷贩售堕胎绝育药方的场景，亦见《妙一斋医学正印种子编》所述，杭州一带有专营堕胎药物之业者，载曰：“杭城中有标榜通衢，鬻打胎绝产之方为业者。”[③]尼僧是堕胎药方的需求者之一，似乎成为部分人士的共同看法。

另一方面，李伯重于《堕胎、避孕与绝欲方法的传播途径》中，称尼姑也在销售绝育药物，称之为“非专业的节育药物及其使用知识推销员”。在生育或节育的知识上，“三姑六婆是非常重要的传播网路”。[④] 据《本草纲目拾遗》记述，徽州土著将绝育药材卖给尼庵，女尼再将此药物转售给富家妇女，载云：

> 角刺茶，出徽州。土人二三月采茶时，兼采十大功劳叶，俗名老鼠刺，叶曰苦丁，和匀同炒焙成茶，货与尼庵，转售富家妇女，云妇人服之，终身不孕，为断产第一妙药也。[⑤]

而三姑中的尼姑之所以成为生育、节育知识或贩售堕胎或绝育秘药的媒介者，可能因为同是女性，故妇女愿将难以启齿之隐情告知，以待问题之解决。

女尼贩售药物，原非鲜见之事[⑥]，问题是女尼何以贩卖有违道德、戒律的禁令药品？这势必引人非议。据史载，某些药婆或女尼贩售此药，并非全

---

① 释晦山记，《现果随录》，《稳婆堕胎之报》，收入《笔记小说大观》，台北：新兴书局，1974，第3编第10册，页6596。

② 蓝鼎元，《鹿洲初集》，卷一，《与友人论浙尼书》，收入沈云龙主编，《近代中国史料丛刊续编》，台北：文海出版社，1975，第41册，页37—38。

③ 有关江浙堕胎药物的普遍贩售的情形，可参见李伯重，《多视角看江南经济史（1250—1850）》，《附录二 明清江南确实采用了药物堕胎：四个实例及相关分析》，北京：三联书店，2003，页236—240。

④ 李伯重，《多视角看江南经济史（1250—1850）》，《堕胎、避孕与绝育：宋元明清时期江浙地区的节育方法及其运用与传播》，页205—207。

⑤ 赵学敏，《本草纲目拾遗》，卷六，《木部》，台北：宏业书局，1985，页258。

⑥ 僧尼流动贩售药物，屡有所见，《明孝宗实录》，卷一四〇，弘治十一年（1499）八月戊寅条记载，山东乐陵县僧人洪海，“以卖药为业，本县民吕通妻董氏病，海药之，愈。”页2425。又朱橚等编，《普济方》（台北：恒生图书公司，1985），卷四二三，《针灸门·脚肿》记载，有位元王氏之母，久病于手足背上疮肿腐烂之痛，施以针灸，未见起色，“偶卖药僧者见之云，可取床荐下尘渗之，如其言渗之而愈”。页437。

然出于非道德之行。譬如《金瓶梅》里的月娘，怀孕五个多月，上楼扭了腰，肚子疼痛，叫刘婆子前来，见伤及胎气，给了两颗“大黑丸子药”，嘱咐月娘配艾酒吃，说道：“你吃了我这药，安不住，下来罢了。”[①]这两颗大黑丸子药便是下胎药，堕了胎儿，保住月娘性命。

按照医书记载，堕胎药物的配制、饮用及堕胎事后的医疗处方，是女科极重要的知识，关系生命的存亡。某些寺院正是以女科见长，如南京凤井寺、陕西扶风县法门寺、浙江萧山县竹林寺，尤以萧山竹林寺女科最负盛名。[②] 据朱建平的看法，寺院女科发展的因素，在于医学是大乘佛教要求僧侣学习的“五明”之一[③]，便于弘法利生。诊病则采中医诊察方法，雅而不粗，易为女病人接受。处方亦考虑药物价廉和采集方便，减轻病人的经济负担。寺院还时而施舍药物，赈济贫病。重要的，更在于僧医能让宗教虔诚的病人吐露心声，掌握病情，给予精神开导，使病人有所寄托，发挥心理治疗的作用。[④]

可见，寺院医疗所关注的精神层面，确实带给女性患者多一分的安心，况且堕胎一事，就医书所载，非尽是不伦女性所专行，一般体质虚寒、营养不良或情绪郁闷而易于流产者[⑤]，或胎儿危急孕妇性命时，务必服用堕胎药，以维护母体健康，诚如陈自明的《妇人大全良方》，《妊娠胎动安不得却须下方论第三·妊娠得病欲去子方附》所云：

> 夫妊娠羸瘦，或挟疾病，脏腑虚损，气血枯竭，既不能养胎，致胎动而不坚固，终不能安者，则可下之，免害妊妇也。疗胎动安不得，尚在

---

① 笑笑生作，《金瓶梅词话》，第33回，《陈经济失钥罚唱 韩道国纵妇争风》，页323—324。

② 有关萧山竹林寺女科的起始兴衰，可参见陈拯民，《萧山竹林寺女科僧医的渊源》，《中华医史杂志》，第28卷第1期，北京：中国医学会，1998年1月；及朱建平，《寺院中的女科》，《健康报》，2000年3月。指出：“以竹林寺僧的名义刊行的女科秘方书不断出现，版本众多，流行全国。据不完全统计，现存的竹林寺女科医集有130种之多，最常见的有一卷本《竹林寺女科秘书》，三卷本《宁坤秘笈》，二十卷本《竹林寺三禅师女科三种》等，内容均为妇产科方论，其方剂大多实用有效。”

③ 即声明、工巧明、医方明、因明、内明。

④ 前揭朱建平撰，《寺院中的女科》一文。

⑤ 王肯堂辑，《证治准绳》（收入《景印文渊阁四库全书》，台北：台湾商务印书馆，1983，第769册），卷六七，《女科·胎自堕》载曰：“丹阳施阴化胎孕乃成血气虚损不足营养，其胎自堕。或劳怒伤情，内火便动亦能堕胎……一妇年三十余，或经住，或形成未具，其胎必堕，察其性急多怒。”页24。

腹，母欲死。须以牛膝汤下之。[1]

明确注记牛膝汤炮制方法，又详载如桂心散等各种下胎药方。《本草纲目》，《百病主治药·胎前》的"安胎"项下，亦记录孕妇若发生"胎动心痛腰胀，或下血，或子死腹中"等症状，应使用艾叶煮酒服。[2] 承录《本草纲目》药方的《普门医品》[3]，《妊娠诸病门·药忌》载录：

> 能损胎伤孕者，俱宜忌之。歌曰：槐子、牵牛、连皂角，蔄茹、瞿麦与茅根，薏苡、牡丹、同巴豆，天雄、附子暨桃仁，牛漆、三棱、红芽戟，半夏、通草、天南星，赤箭、芫花、消芒朴，干姜、胡蒜、黄雌雄，牛黄、代赭、胡粉麝，猬皮、蟹爪、干漆同。说与妇人产前忌，此歌熟忆在胸中。[4]

上述禁忌药品，医书基于善意，叮咛产妇切忌在心，切勿使用，但不免因此给予有心打胎人士获取相关药物知识的机会，端造有违初衷之是非与不幸。又嘱咐当"妊娠胎动，或子死腹中，血下疼痛，口噤欲死"，应适时按下列药方服用治疗：

> 当归酒先二两，芎䓖一两为麄末，每服三钱水一盏，煎令泣泣欲干，投酒一盏，再煎至半盏温服，或灌之，约人行五里再服，不过三服。[5]

服之，若胎不损，"则痛止胎安，已损则立下，神妙方也，屡验"。类似的病症与疗法，亦见于佛经或佛寺的药单上，为的就是在万不得已的情况下，可依此救人。《佛顶心经观世音菩萨疗病催产方》卷中记载：

> 又若复胎衣不下，至损胎伤煞，不然儿为母死，乃至母为而亡，或复母子俱丧。速以朱砂书此顶轮，王秘字印用香水吞之，当即便坠下亡

---

① 陈自明，《妇人大全良方》，《娠胎动安不得却须下方论第三·妊娠得病欲去子方附》，页379—380。

② 李时珍，《本草纲目》，卷四，《百病主治药·胎前》，收入《景印文渊阁四库全书》，第772册，页367。

③ 天启年间山西按察司副使高出，是位佛教徒，积极劝勉王化贞辑录各方医品，以助世人免于疾病之苦。书成，高出为其写叙，于《普门医品叙》中提及此书乃采取佛教文殊菩萨"遍观大地无有不是药者"的观点，故命名为《普门医品》。参见王化贞辑，《普门医品》，收入《四库全书存目丛书·子部医家类》，据明崇祯元年刻本，台南：庄严文化出版有限公司，1995，第47册，页1、2。

④ 王化贞辑，《普门医品》，页459。

⑤ 同上。

儿，可以速弃向水中。[1]

《竹林寺女科秘传》的"胎动下血方"记录："病痛抢心者，用葱白煎浓汁饮之，其胎未死即安，已死即出，未效再服。"[2]又详录治疗"第九十五症：难产及子死腹中"的龙虎散炮制材料与方法。[3] 另基于观音信仰所汇集而成的《专治妇人百病神方——观音普济丹方》，也特别声明"下胎药方"，非万不得已，禁止使用。记言：

> 第二论，六七个月，胎动因事触磕着胎或子死腹中，□恶不止，作痛不已，口噤欲绝，用此药探之。若不损，则痛止，子母俱安。胎若损，即不可保、即下，大人（母体）无虑，四物汤送下。[4]

好比《证治准绳》中《断产丹断子法》虽详录断产绝育药方，但王肯堂（1549—1613）强调使用此药之严重后遗症，说："大抵断产之剂，多用峻厉，往往有不起者，是则产之害，未若断产之害也。"并以果报之例，警示世人务必慎用，其言：

> 按夷坚志载，东京女子白牡丹，以售堕胎药生得恶报。今虽列如上方，以备万一之用，用者尚其慎之。[5]

可知堕胎药并非一般道德价值所指陈的纯属非命药品，仍具活命之效，犹如《普门医品叙》举文殊菩萨以一茎草示众："此药亦能杀人，亦能活

---

① 丛春雨主编，《敦煌中医药全书》，《敦煌遗书中的佛医资料·〈佛家疗病催产方〉》，北京：中医古籍出版，1994，页702。

② 未著撰人，《竹林寺女科秘传》，收入《续修四库全书·子部·医家类》，据咸丰二年仲秋新镌版本，上海：上海古籍出版社，1997，第1008册，页88下。

③ 未著撰人，《竹林寺女科秘传》，页84下。又魏之琇辑、王士雄等校定，《续名医类案》（北京：人民卫生出版社，1957），卷二八，《小儿科·痘疹》载："一孕妇疹不出，极热闷，乱喘胀，用清热安胎药而热愈甚危剧，子母难全，此怀胎内热，故法当下其胎，则疹热解而母命可保矣。以表散兼堕胎药治之而愈。"页727b。

④ 未著撰人，《专治妇人百病神方·观音普济丹方》，收入《中国佛学文献丛刊·中国历代观音文献集成》（九），北京：中华全国图书馆文献缩微复制中心，1998，页279。

⑤ 王肯堂，《证治准绳》，卷六七，《女科胎前门泄泻·断产丹断子法》，页24。打胎药的伤害，见《警世通言》（北京：华夏出版社，1998），卷三五，《况太守断死孩儿》，亦言："打胎只是一次，若一次打不下，再不能打了。况这药，只此一家最高，今打不下，必是胎受坚固，若再用狼虎药去打，恐伤大人之命。"页315。

人。”[①]药物的疗效端视医者或用药者之心术，而佛门犯戒与否亦系此一念之间。因此对于记录堕胎知识如佛教医书，或贩售相关药物如僧尼等，实不能尽以偏颇之见给予论断。堕胎药为不轨之妇与女尼所需之说，纵有部分事实，然亦不失其刻意形塑僧尼负面形象之嫌。故刘昼、荀济、陈自明、稳婆范氏、蓝鼎元等人，对于僧尼堕胎杀子的一脉相承之见，虽然言之有据，亦有一隅之失。

四、堕胎、溺婴者的处理态度与精神凭借

明代堕胎、溺婴之俗是否胜于前朝，乏史料明载。然明中叶以后，性的开放却是诸多学者共同指出的社会现象。若从明中后期娼馆林立、狎妓而行的淫靡之风来看，似乎与堕胎药的市场供需存在某种程度的依存关系。据成化年间(1465—1488)，王锜细述苏州一带，因地方经济富庶，故“游山之舫，载妓之舟，鱼贯于绿波朱阁之间，丝竹讴舞与市声相杂”[②]，经济成长刺激了青楼妓馆的兴盛。[③] 其他地区，如《五杂俎》所记：“今时娼妓满布天下，其大都会之地动以千百计，其他穷州僻邑，在在有之。”[④]由此可见，明代中后期淫逸风起，多少得以回应蓝鼎元等人所言苏杭地区堕胎药贩售业者盛行的现象。加上技术的进步，怀孕初期，妇女往往以保住母体健康为由，服用堕胎药将问题解决，刘静贞[⑤]与李伯重的研究都注意到这一点。李伯重进一步指出：“在宋代文献中，妇女通奸怀孕，多数是产后私自溺婴；而到

① 王化贞辑，《普门医品》，页4。

② 王锜，《寓圃杂记》(北京：中华书局，1984)，卷五，页42。

③ 王宁、任孝温，《昆曲与明清乐伎》(沈阳：春风文艺出版社，2005)，第一章《明清江南清楼文化与文人生活方式芝研究》论述江南青楼文化，江南家妓家班的养豢，江南文人狎妓与结社的诗酒风流等在明中叶以后大肆盛行的社会风气。见页9—90。

④ 谢肇淛，《五杂俎》，卷八，《人部四》，上海：上海书店出版，2001，页157。像明代日用类书《五车拔锦》，卷三〇，《风月门》；及《五车万宝全书》(据宫内厅书陵部所藏本影印，收入酒井忠夫监修、坂出祥伸、小川阳一编，《中国日用类书集成》8，2001)，卷一〇，《风月门》，谈的都是春闺妙方及花街恣乐之事。关于明后期嫖妓等淫靡之风，在常建华，《婚姻内外的古代女性》(北京：中华书局，2006)，《明清劝善书中的戒娼》中，有着清楚的论述与引证，页246—253。

⑤ 刘静贞于《不举子》，《导论》中，引 Francesca Bray 的观点，指出：“明清的妇女往往是在怀孕初期，就以健康上的调理为由，用所谓的通经、调经药方把问题给解决了。”页11—12。

了明清时期,她们却大多私下到药店买药服用打胎。"①

据此之见,明代堕胎技术的改进,除提供妇女方便堕胎外,相对也提高堕胎成功率,理应缓和弃婴、溺婴之举,但文献所示,这仍是明清社会普遍存在的问题。到底是两性关系的开放促使堕胎药量产及相关技术的发展,还是因堕胎医药技术的提升而促使两性关系更加开放?截至目前,由于资料有限,难以窥察之间的因果关系。不过,以现今发达的医药技术为例,不容否认,避孕技术、方法远超越传统社会所能提供的资源,然"堕胎潮",时有耳闻,伴之而来的社会问题依旧不断。看来,性的开放与泛乱似乎超过技术层面所能提供的防患措施,正与林中泽所述:"罗马后期由于道德严重失范,两性关系紊乱,堕胎广泛流行,婴儿遗弃率狂飙"的历史现象一般。② 因此,明中后期性事的开放或许是造成堕胎的一种普遍因素而非个别性的问题。

堕胎不成,生而弃、溺的不举子事件可能接踵而来,李贞德说:"避孕绝孕与人工流产应是避免生子之后再弃杀不举的根本办法。堕胎与避孕方针,就技术层面言,实为弃婴杀婴等社会问题的重要纾解之途。"③然而溺婴之俗不绝于中西传统社会,得见传统社会在这个问题上的处理窘境。纵如前述,明代已拥有技术层面的改善,然其间仍夹杂诸多不稳定因素;举凡自行服药、探寻密医,及社会道德的谴责等,都可能导致堕胎失败或未能堕胎,继而引发溺婴等社会案件。

就中国社会而言,李贞德所分析汉魏六朝社会"生子不举"的原因,④仍见于宋元明清的社会。刘静贞于《不举子》一书,归纳中外学者所见,有遍

---

① 李伯重,《多视角看江南经济史(1250—1850)》,页 210。

② 林中泽,《晚明中西性伦理的相遇——以利玛窦〈天主实义〉和庞迪我〈七克〉为中心》,第十一章《纳妾制度违背神意及人性》,广州:广东教育出版社,2003,页 266。

③ 李贞德,《汉隋之间的"生子不举"问题》,《历史语言研究所集刊》,第 66 卷第 3 期,台北:历史语言研究所,1995 年 9 月,页 787。

④ 李贞德,《汉隋之间的"生子不举"问题》一文,举汉魏六朝社会"生子不举"之原因,"或因家庭不和、妻妾妒忌,或因乱伦通奸而怀孕,或因避免子贵母死,或在政争中求自保,或为干预以夺嫡"的个案因素,及社会普遍性的"产育禁忌及家计考量"的不举子因素。页 750—751。又参见刘静贞撰,《从损子坏胎的报应传说看宋代妇女的生育问题》,《大陆杂志》,第 90 卷第 1 期,台北:大陆杂志社,1995 年 1 月,页 25—39。

举可见之各种因素[①],及普遍性因素等两种情形。[②] 梁其姿则综观自宋以来,杀婴的四个主要理由:贫穷、节育、维持家产资源、通奸等。[③] 常建华认为明代溺婴,"还是贫穷造成的"。[④] 林丽月举出计产育养、贫穷、急于求子、财婚风尚为明清社会溺婴的原因。[⑤] 综上所论,均见经济压力是杀婴的重要因素。[⑥]

杀婴非限于女孩,尚包括男婴在内,但多数证据显示仍以溺杀女婴为主。[⑦] 明代溺婴之俗,与前朝相较[⑧],乏明确数字佐证。若察之明清地方志及文集笔记之相关记载,此风不减于前朝,确然可见。常建华,《明初溺婴问题初探》及林丽月,《风俗与罪愆:明代的溺女记叙及其文化意涵》的论著均运用这类文献,采撷丰富的材料逐一验证说明。[⑨] 根据林文剖析,明代士大夫认为财婚风尚是导致溺女最主要、普遍的根源[⑩],刘宗周(1578—1645)说:"呜呼!今人有因无奁资而不纳其妇者,何相去之远也。嫁娶责财,若偿宿逋,然使贫家溺女,皆是故也。"[⑪]章潢(1527—1608)亦指出"甚有倾资

---

① 西山荣久,《支那民间のInfanticideについて》,《东亚经济研究》,13(日本山口:东亚经济研究会,1929年1月),"四、原因"中列举"迷信、意外的怀孕、孝道观念、为自己的利益、一时冲动、家庭不和、妻妾间的嫉妒、危急之际的杀儿、男女间的乱伦、婴儿残废、儿女过多、饥饿、顾虑将来的负担"等十三种因素,页55—60。

② 曾我部静雄、郑清茂译文,《溺女考》,《文星》,第10卷第1期,台北:文星杂志社,1943年,页52。刘静贞,《不举子——宋人的生育问题:杀子 溺女 堕胎》,台北:稻乡出版社,1998,页9。

③ 梁其姿,《杀婴、弃婴、育婴堂》,《历史月刊》,第3期,台北:历史月刊杂志社,1988年4月,页42。

④ 常建华,《明代溺婴问题初探》,"二、明代溺婴因果的分析",载于张国刚主编,《中国社会历史评论》,北京:商务印书馆,2002,第4辑,页125。

⑤ 林丽月,《风俗与罪愆:明代的溺女记叙及其文化意涵》,载于游鉴明主编,《无声之声Ⅱ,近代中国的妇女与社会(1600—1950)》,台北:"中研院"近史所,2003,页4。

⑥ 李贞德,《汉隋之间的"生子不举"问题》,页750。

⑦ 〔美〕白馥兰(Bray,Francesca)著,江湄、邓京力译,《技术与性别:晚清帝制中国的权力经纬》(南京:江苏人民出版社,2006),第7章《医学史和性别史》,指出"中华帝国晚期,杀婴是处理不想要的孩子的普通方法,回溯记载所及,女孩远比男孩更能被杀"。页227。

⑧ 林中泽,《晚明中西性伦理的相遇——以利玛窦〈天主实义〉和庞迪我〈七克〉为中心》,第十一章《纳妾制度违背神意及人性》中,提到有认为没有太大变化,有以为较前朝更甚者,页269。

⑨ 林丽月,《风俗与罪愆:明代的溺女记叙及其文化意涵》,页4—15。

⑩ 林丽月,《风俗与罪愆:明代的溺女记叙及其文化意涵》,页4。

⑪ 刘宗周,《人谱类记》,卷下,收入《景印文渊阁四库全书》,第717册,页248。

嫁遣,溺女成风"[①],故"审其弊源,实在倾赀嫁女以悦婚家"。[②]

堕胎、溺婴之举,虽见文献记载,但对于堕胎或溺婴者于事情前后及执行当下的态度,却难以得见相关之描述。从道德舆论或宗教因果报应的苛责与劝诫文中,多见当事者麻木不仁、心狠手辣的丑恶面貌,不见人性的丝毫存在。果其然乎?以下透过几桩案例,略窥当事者执行溺婴前后的考量与精神凭借。

首就堕胎者观之,此处所言"堕胎者",泛指事件关系人,即堕胎妇本身、医者或其他协助者。医者为不适孕或危及性命之孕妇行使堕胎,乃是对症下药的医疗行为,应为社会所许可。[③] 况且医书也一再提醒这类用药的危险与妇人堕胎的不良后果[④],可能导致的严重情形亦被列举诸医案以示警戒[⑤],同时也记录诊救这些危急症状的药方。

因此,按医者指示行使堕胎,乃不得已之抉择,接受此诊断结果的堕胎妇,纵有不舍,多半会因医生的断定,而获得亲属及社会的谅解,相较之下,对于损胎断产的罪恶与心理压力,可获得某种程度的纾解。[⑥] 那么,在什么样的情况下,堕胎会让事件关系人引以为耻,深感罪恶?按前揭《全伯通巧处生情 郁院君梦中显圣》记述:

---

① 章潢,《图书编》,卷一〇九,《士婚礼考》,收入王云五主编,《四库全书珍本》,台北:台湾商务出版社,1977,第264册,页23。

② 周召,《双桥随笔》,卷五,收入《景印文渊阁四库全书》,第724册,页439。

③ 刘静贞于《从损子坏胎的报应传说看宋代妇女的生育问题》(《大陆杂志》,第90卷第1期,台北:大陆杂志社,1995年1月)一文,对于医者协助妇女堕胎的态度,透过南宋张杲《医说》所举十二则医功报应故事,分析医者若不趁人之危以挟技劫财,拥有专业知识,又有一定的职业道德,为维护现存生者而不得已协助妇女绝生养之道,亦不落因果。反之,将落入可怕的因果报应法则之中。页25—39。

④ 江瓘,《名医类案》(台北:台湾商务出版社,1976),卷一一,《妇人症·娠症附男女辨验》记载:"宿述世俗有家业薄,而厌子嗣多,怀孕用打胎药。殊不知瓜熟蒂落,打胎毒药损坏正气,然后瘿落。如生果未成熟强摘,犹刀割脐肠,大伤气血,多致丧命。戒之!戒之!"页47。

⑤ 江瓘,《名医类案》,卷一一,《妇人症·娠症附男女辨验》载曰:"江应宿治汪镐妻,年三十五岁厌产,误服打胎药,下血如崩。"页59。又魏之琇,《续名医类案》(台北:台湾商务出版社,1971),卷三六,《小儿·疹》记载:"一孕妇出疹,触动其胎,胎堕而去血过多。……一孕妇出疹,热极,堕胎而难产。"页11。

⑥ 从美国学者白馥兰的研究亦可得到佐证,其透过医案记载,阐述"妇女出于健康因素自己终止妊娠却不会受到责备"的观点。参见〔美〕白馥兰著,江湄、邓京力译,《技术与性别:晚清帝制中国的权力经纬》,第8章《生育医学与繁衍的双重性·流产的正统应用》,页252。

> 大凡堕胎绝孕事虽一体，用药对络不可雷同，比如女眷们为儿女多了要绝孕的；又有因产育难不愿保全的；也有那大小妒忌暗行损害的；还有偷情有孕打胎灭迹的。[1]

全伯通的这番话，道出妇女之所以堕胎绝孕的因素，而前述专为人堕胎的昆山稳婆范氏也提到妇女前来寻求堕胎的雷同原因，说：

> 今日方知淫杀二业最重，大家女婢为主人逼通，主母妒忌，必欲堕胎；更有闺女、孀妇，失身怀孕，尼姑亦所不免；或儿女太多，或生产艰难，俱来寻。[2]

然而为此感到懊悔者有多少？《万历野获编·妒妇不绝嗣》指出，纵如恶意斩嗣之妇，能悔改者，也只有千分之一二，少之又少。[3] 果真如此的话，那么，对多少存在罪恶感的当事人来说，其愧疚感缘何而生？

《警世通言·况太守断死孩儿》中，邵氏与得贵越轨生子，寻堕胎药不成，后生一男，恐事迹败露，遂将男婴溺死。[4] 此事为棍徒支助所知，以此威胁邵氏，索财无度，邵氏自惭名节扫地，饮恨砍死得贵。邵氏不因溺婴感到羞愧，却因名节丧失而深觉无地自容、生不如死。而《全伯通巧处生情 郁院君梦中显圣》中，张氏与聂氏妯娌为了家产，意图谋害有孕在身的阿媚，张氏要心腹阿晓秘密至全伯通药铺买一帖堕胎药，阴谋被全伯通识破后，吓得阿晓一五一十地说出张氏隐情。[5] 全伯通反过来威胁阿晓："世上有这样欺心妇人、助恶僮仆，你要图占家私，损害他人性命，若送到公庭去，为首为从的，都是一个死罪，恁样凶徒怎生容恕？"[6]趁机勒索张氏，拿到银两后，全伯通方开箱撮药，心知此药足以致人于死，念道：

> 阿弥陀佛，这几片药饵却似一把泼风刀，佛爷与祖师爷作证，非是

---

① 清溪道人编次，冲和居士评校，《禅真后史》，收入《古本小说丛刊》，北京：中华书局，1991，第19辑第3册，页1429。

② 释晦山记，《现果随录》，《稳婆堕胎之报》，页6596。

③ 沈德符，《万历野获编》，卷二三，《妇女·妒妇不绝嗣》："富贵人坐妒妇斩嗣者最多，然亦有改悟者，千百中一、二也。"页569。

④ 《警世通言》，卷三五，《况太守断死孩儿》，页314—315。

⑤ 清溪道人编次，冲和居士评校，《禅真后史》，页1430—1431。

⑥ 同上书，页1431。

> 我全恃命主谋，冤魂不要索命于我。又对陶真君神柜前诵了一卷解冤释劫经咒，才包药递与阿晓。[1]

全伯通看似深怕因果报应，借念佛、诵持解冤经咒，以消弭内心罪恶及往后可能遭受的果报，还悄悄叮咛阿晓说：

> 但胞胎初落之时，即煎人参荆蕙汤与彼吃，以免血崩眩晕之患，不然血崩不止，母子两命皆倾，那时罪孽沉重，谁人解得。[2]

全伯通深知药性，却以此害人，自知所为泯灭人性，故特别交代阿晓要防止血崩，避免发生母子双亡意外。如此之行，全伯通还大言不惭地说："我老全是念佛的人，怎行那十分损天理的勾当。"[3]看来全伯通对于贩售堕胎药，并不自觉惭愧或悔意，自称是念佛之人，竟以此掩盖自身恶行。只要不闹出人命，即可免去官司刑罚。全伯通这类人物得以有恃无恐贩售堕胎药或协助他人恶意堕胎，靠的就是精通这类药物的使用及委托人害怕东窗事发的心态，使其游走于法律边缘，不受制裁。如此看来，贩售堕胎药让全伯通感到担心害怕的，还不在于冤灵、果报，而是牢狱之灾。

关于溺婴者的态度，梁其姿与林丽月均曾透过陈确(1604—1677)母亲溺婴的心情自白予以论述。[4] 林丽月还引用道光《福建通志·风俗》，分析稳婆从"接生者"转化为"杀生者"的角色，关键在于婴儿性别的判定。[5] 若是女婴，稳婆将以其训练有术的专业手法：

> 即坐，索水，曳儿首倒入之。儿有健而跃且啼者，即力捺其首，而辗转其间，甚苦，母氏或汪然泪下。有顷，儿无声，捺之不动，始置。起整衣，索酒食财货，扬扬而去。[6]

---

① 清溪道人编次，冲和居士评校，《禅真后史》，页1431。

② 同上。

③ 同上。

④ 梁其姿，《杀婴、弃婴、育婴堂》，页43。及林丽月，《风俗与罪愆：明代的溺女记叙及其文化意涵》，页13。

⑤ 林丽月，《风俗与罪愆：明代的溺女记叙及其文化意涵》，页14。

⑥ 陈寿祺等撰，《福建通志》，卷五五，《风俗》，据同治十年本。台北：华文出版社，1968，页1130。

此处看到人母的无奈与痛苦，面对溺婴的场景，“凡属女流，恇怯者亦十有八九”。而杀婴的惨状势必烙印在参与妇女的心坎里，能不感到惊惶、罪恶的，理应鲜少。稳婆则因职业要求，早已习惯溺婴此一业务，非心狠手辣断不能成事，载曰：“惟稳婆左右其间，渠以习惯渐成自然，又于所乳者无丝毫血属之情，故其心甚忍而其手甚毒。”[①]稳婆或产妇经常被视为溺婴的当然凶手，成为果报的直接承受者，女性对此也多默默承受。之所以如此，应与传统男性主宰的社会价值相关外，分娩之际，“男人又不入房”。[②] 因此，男性总得以逃脱社会及内心的苛责，摆脱应负的责任。而女性直接承受来自生产、溺婴等极大痛苦的撞击与罪恶的煎熬，导致她们无力、无法，也不愿、甚或不能为己辩护。[③]

再观陈确母亲自述溺女之心路历程，可察产妇的贫困窘境。因产后孤立无援、身心俱疲，思其女未来亦不能免除同样的折磨，遂“坚欲溺之”。愤怒之心，燃起陈母狠心溺女之情，日后回顾此事，虽言“吾岂忍乎哉！”表露出懊悔与不舍的心情，然当初之所以“忍”为之，是谁教会她可以因贫困无济而溺婴，可以为免去女婴未来可能面临人生悲苦的理由而将之溺毙？[④]若社会不存在可以溺婴的风气和观念，或是不一而再出现可以模仿的社会案例，陈母怎能顿时间无所畏惧地置女婴于死地！自述“血晕不能起，使祖房婢女彩绣溺之，置浅水中，一夜不死。我怒甚，强起拒门自溺之”。[⑤] 如此失控的情绪，葬送人母的慈柔，难道不是社会积习已久的观念使然，致令犯者当下不以为意！犹如周召指责的，“旧习不迁”、致使“良心灭没”，视溺婴

① 陈寿祺等撰，《福建通志》，卷五五，《风俗》，据同治十年本。台北：华文出版社，1968，页1130。

② 同上。

③ 白馥兰于《技术与性别：晚清帝制中国的权力经纬》，第7章《 医学史与性别史》中，提到杀婴对于家庭其他成员来说，所能感受到的也许只是来自道德的谴责，而为人母者不仅要承受怀孕期的焦虑，忍受生产的痛苦，还要遭受婴儿死亡后的极度悲伤。页227。

④ “贫”为溺女常见理由，东越药园道人撰，《戒溺女歌》中，问及何以溺女，所言亦“不过为贫耳”。见孙志宏编，《简明医彀》，卷一，《要言十六则 · 抚育幼冲戒溺女歌》，收入《四库全书存目丛书》，据中国中医研究院图书馆藏明崇祯三年刻本，第48册，页473。

⑤ 陈确，《陈确集》，卷一一，《先世遗事纪略》，台北：汉京文化事业有限公司出版，1984，页532—533。

如凡常的一种心态反应！[①]

如是态度，引起晚明来华传教士利玛窦的不解，认为佛教轮回观是导致溺婴的重要因素，他说："轮回之信仰对此残酷行为不无影响，因为他们想杀死子女是为了子女的好处，希望他们转世后生在富贵人家，以免在穷人家一生吃许多苦。因此他杀婴时并不避人耳目，大家都知道。"[②]这也许导因于文化的误解，轮回果报是佛家借以遏阻社会溺婴之俗，免招恶报之重要论据，恰与利氏所言相反。[③] 然利氏之观察，或可说是其纳闷于晚明溺婴者何以不以为意的一种释疑，同时亦显露部分溺婴者以此作为溺婴行为的自我解套之说。[④]

五、统治阶层堕胎、溺婴禁令与救济政策的施行

如何改善堕胎、溺婴之风，是历朝统治阶层、社会道德人士关心的课题。根据相关研究，针对历朝所提出的对治方案，大致可以归纳历代因袭沿用的几条路径。而社会各界所提供的各种对应之道，可说是给予犯者履行赎罪与忏悔的好机会。于此，先就统治阶层的禁令与改善方案进行讨论。

据《大明会典》，《刑部十一·斗殴》的"保辜限期"条，记载：

> 凡保辜者，责令犯人医治，辜限内皆须因伤死者，以斗殴杀人论。……折跌肢体及皮骨堕胎者无问，手足他物皆限五十日。[⑤]

---

① 周召，《双桥随笔》，卷五，页439。

② 刘俊余，王玉川合译，《利玛窦全集》(1)《利玛窦中国传教史》(上)，台北：台湾光启出版社，1986，页72。

③ 关于这一点，梁其姿于其《施善与教化：明清的慈善组织》(台北：联经出版社，1997)，第三章《慈善组织的制度化》，"溺婴与育婴"中，也谈到假如溺弃婴儿被认为是实施理性家庭计划的一种，而毫无道德上的问题的话，"慈幼与育婴堂的制度就不会出现。许多明清、甚至近代到中国旅行的西方人，均有一种误解，以为中国人杀婴，已成习惯，不会引起当事人的不安；同时以为轮回之说化解了杀婴所带来的良心谴责"。页86。

④ 常建华认为利玛窦听到这种解释，是"溺婴者用小孩可以转生到富家来为自己开脱责任"。见前揭《明代溺婴问题初探》一文，页126。

⑤ 申时行等，《大明会典》，卷一六九，台北：新文丰出版社，1976，页2353—2354。

又同书卷一七一,《刑部十三·断狱》的"妇人犯罪"条,载云:

> 若妇人怀孕犯罪应拷决者,依上保管,皆待产后一百日拷决。若未产而拷决,因而堕胎者,官吏减凡斗伤罪三等,致死者杖一百,徒三年。产限未满而拷决者,减一等。若犯死罪,听令稳婆入禁看视,亦听产后百日乃行刑,未产而决者杖八十,产讫限未满而决者杖七十,其过限不决者,杖六十。失者各减三等。①

上述两则"堕胎罪"条令,分别是就殴打女性导致胎落及女罪犯受刑时所衍生的堕胎意外而设的惩罚。大致沿袭唐宋元以来的规定,唐律记载:"堕人胎,徒二年。堕胎者,谓辜内子死,乃坐。若辜外死者,从本殴伤论。"②在"拷决孕妇"方面,"妇人怀孕,犯罪应拷及决杖笞,皆待产后一百日,然后拷、决"。"若堕胎者,合徒二年。妇人因而致死者,加役流。"③而《宋提刑洗冤集录》述曰:"堕胎者,准律未成形像杖一百,堕胎者徒三年。律云堕,谓打而落,谓胎子落者。"至于胎儿成形与否,则令收生婆按照《五藏神论》④所述胎儿形成阶段定验月数,之后按"定成人形或未成形,责状在案"。⑤ 元朝所定,大体亦若是。⑥

刑罚轻重,以母体受伤程度为基准,然构不构成堕胎罪,端视胎儿成形与否,若未成形则以殴伤罪定之。据明公案所举"强奸堕胎"案,一为江西宜黄县伍约状告其侄伍文寿强奸其妻,逞凶殴踢,致使"五月胎孕"堕落案

---

① 申时行等,《大明会典》,卷一六九,页 2391。

② 长孙无忌等奉敕撰,《唐律疏议》,卷二一,《讼·兵刃斫射人》,收入王云五主编,《国学基本丛书》,台北:台湾商务,1956,第 4 册,页 82—83 。

③ 《唐律疏议》,卷三〇,《断狱·拷决孕妇》,页 87。

④ 宋慈,《宋提刑洗冤集录》(收入《四库全书存目丛书》,据北京大学图书馆藏元刻本,台南:庄严文化事业有限公司,1997,第 37 册),卷二,《妇人附小儿尸并胞胎》:"五藏神论:怀胎一月如白露;二月如桃花;三月男女分;四月形像具;五月筋骨成;六月毛发生;七月动右手,是男于母左;八月动左手,是女于母右;九月三转身;十月满足。"页 27。

⑤ 宋慈,《宋提刑洗冤集录》,页 27。

⑥ 不著撰者,《元典章》(北京:中国书店出版,1990),卷四四,《诸驱·旧例斗殴罪名》:"刀伤他物折肋眇两目,堕胎辜内子死乃坐,若辜外死者从殴伤法,秽物污人头面各七十七下。"页 642。又徐元瑞,《吏学指南·狱讼》(收入北京图书馆古籍出版编辑组,《北京图书馆古籍珍本丛刊》,《居家必用事类全集·辛集》,北京:书目文献出版社,1988,第 61 册)谓:"堕胎,谓因惊殴堕落胎孕者,须辜肉(内)子死,方坐此罪。若虽堕胎,子未成形,止从本殴法,别无堕胎之罪。"页 325。

件。审判结果，只言："合就典刑，以扶伦纪。"[1]罪刑如何？未加细说。二为"朱侯判堕胎"案，乃安徽青阳县施朝状告许凤殴其妻致使堕胎一事。朱侯审判，因相互殴打，致人堕胎，"则罪重矣"。[2] 罪重程度如何？仍不得而知。但两案之胎儿，均已成形，且成死胎，又严重危及孕妇性命，犯此伤人堕胎罪，罪重可想而知。

至于贩售堕胎药者，元《通制条格》有所禁止，即至元五年(1339)十二月，钦奉圣旨，据提点太医院奏："又有一等妇人，专行堕胎药者，作弊多端，乞禁约事。"[3]虽未见明律的相关禁令，然就堕胎罪论之，广义应涵盖凡涉及导致怀孕者胎堕的医药或谋害者在内，都应受此刑法之制裁。

另一方面，为改善财婚溺女之风，中央与地方均下令严禁整饬[4]，如成化二十一年(1485)四月"申溺女之禁"，曰：

> 训导郑璟建言浙江温台处三府人民所产女子，虑日后婚嫁之费，往往溺死，残忍不仁，伤生坏俗，莫此为甚。乞令所司揭榜，晓谕下都察院议，以其事旧尝禁约。但此弊不独三府，延及宁绍金华并江西福建南直隶等处亦然，宜悉晓谕如璟言。上曰：人命至重，父子至亲，今乃以婚嫁之累，戕恩败义，俗之移人，一至于此，此实有司之责。自后民间婚嫁装奁，务称家有无不许奢侈。所产女子如仍溺死者，许邻里举首发戍远方。[5]

嘉靖八年(1529)林希元为佥事，上《荒政丛言》，提出如何收养被遗弃的小孩及禁止溺女的办法。万历年间周孔教以《荒政丛言》为蓝本予以增修，抚苏时遂颁行《荒政议》，有四权五禁之议，"禁溺女"为五禁之一。其言：

---

① "强奸堕胎"分别载录于李春芳编次，《海刚峰先生居官公案传》，第3回《告强奸堕胎》，收入《古本小说丛刊》，北京：中华书局，1990，第7辑第1册，页157；及不题撰人，《廉明公案》，卷上，《奸情类·魏侯审强奸堕胎》，收入《古本小说丛刊》，北京：中华书局，1991，第28辑第3册，页1131—1132。

② 《廉明公案》，卷下，《斗殴类·朱侯判堕胎》，页1279—1280。

③ 郭成伟点校，《大元通制条格》，卷二一，《医药·假医》，北京：法律出版社，2000，页275。

④ 相关研究，于前揭常建华和林丽月两位学者的论著中，均已详述，此容不赘述。

⑤ 《明宪宗实录》，卷二六四，成化二十一年(1485)四月己未条记载，页4476—4477。

四曰禁溺女。今俗有可异者，平时生男则举，生女则杀之，以故民间少女多鳏夫。丰年犹尔，况凶年乎。准律故杀子孙，徒一年，合严行郡邑，以法律示保甲人等，仍录条粉壁，晓谕且县赏格银三两，诱人告官赏银，以犯人及两邻保甲长财充客户，则及其地主。若实贫甚不能举女者，取保甲两邻结状日给米一升，三月而止。若见育三女以上者，每年终取结给谷二石，以旌之。至于收养遗弃小儿者，亦给米，男日一升，女日二升，六月而止。米每月一给男女三月，送官一验庶乎，男女无夭折矣。①

此处提出溺女者当按故杀子孙律处一年徒刑，并奖励举发告官者；对于贫不能举女之家，则施予"给米"之补助措施。

地方官亦步中央政令陆续推行溺婴之禁，明清地方志屡有相关记载，不胜枚举。诚如前述，其材料丰富多见，相关研究亦多所指出，故于兹仅列数则，整理成表1"明代地方官溺婴禁令之推行"，以略窥地方溺婴禁令施行之梗概，并见以禁溺女为政策之重点。

表1 明代地方官溺婴禁令之推行

人物	地区	溺婴之禁	出处
丘山	正统年间任浙江里安知县	严禁溺女。	李清馥，《闽中理学渊源考》，卷五〇，《副使丘安重先生山》，台北：商务印书馆，1971，页6。
胡璋	成化年间为福建瓯宁县令	在任九年，多善政，民俗窳陋，"再举女则溺之水，璋禁之"，遂"密访溺女者，并罪其邻，俗始为变"。	郝玉麟等监修，《广东通志》，卷四五，《人物志》，收入《景印文渊阁四库全书》第56册，页159。
蔡大壮（周瑛，1430—1518）门人	任湖南宁乡知县	"开渠灌田、履亩、均输、撤淫祠、禁溺女。"	清俞森，《荒政丛书》，卷八二，《县令蔡丕礼先生大壮》，页1。

① 俞森，《荒政丛书》，卷四，《荒政议总纲》，收入《景印文渊阁四库全书》，第663册，页71。

续 表

人物	地区	溺婴之禁	出处
李凤	浙江萧山知县	“锄豪强，禁溺女。”	谢旻等监修，《江西通志》，卷七六，收入《景印文渊阁四库全书》第515册，页123。
贾应龙	江苏上元知县	“乡民多溺女”，“责里胥呈报，始多存活”。	赵弘恩等监修，《江南通志》，卷一一三，《名宦二》，收入《景印文渊阁四库全书》第510册，页317。
宋九仪	任福建建宁知县	“尚文学、课农桑、禁女巫、戒溺女、广仓储、岁凶捐俸积，谷邑人曰宋公仓，士民爱慕，为立生祠。”	谢旻等监修，《江西通志》，卷七二，《人物七》，页510。
杨循吉（1458—1546）	弘治年间任温州知府	温“俗尚鬼、好溺女，悉为科条处分，莫不备善……民生女皆育”。	钱谷撰，《吴都文粹续集》，卷四一，《坟墓·明故中顺大夫温州府知府文公墓志铭》，收入《景印文渊阁四库全书》第131册，页318。
金玥	正德年间，贡任广东端州训导	“严立停棺、溺女之禁，风俗为变，有荐其可大用者。”	俞森撰，《荒政丛书》，卷一四三，《人物志·宦绩五》，页182。
黎贯	授辽宁建平教谕	“力禁溺女之俗。”	郝玉麟等监修，《广东通志》，卷四五，《人物志》，页157。
张振之	嘉靖年间为江西吉安知府	“以厚风俗，兴学校，为首务谕，属邑省耕课桑，禁溺女。”	谢旻等监修，《江西通志》，卷六一，《名宦五》，页156。

续 表

人物	地区	溺婴之禁	出处
龚良傅	历浙江佥事	"金衢俗多溺女，严禁之。"	迈柱等监修，《湖广通志》，卷四七，《乡贤志》，收入《景印文渊阁四库全书》，第533册，页15。
锺振	任江苏嘉定	"所至祠祀之，其为政清，丈田、禁溺女。"	钱谷撰，《吴都文粹续集》，卷四六，《人物志3》，页218。
顾问三	除浙江昌令	"昌俗好溺女，下令严禁之，全活数万，征为侍御史。"	郝玉麟等监修，《广东通志》，卷四八，《乡贤志》，页44。
江沛然	隆庆年间，知江西吉水	"俗多溺女，然严禁之。"	郝玉麟等监修，《广东通志》，卷五一，《人物志》，页142。
王孙熙	万历年间为台州知府	"地有麻枲，民不知织，生女多不举，乃购工教以经纬之法。严溺女之禁，久之，所育女皆任织。"	赵弘恩等监修，《江南通志》，卷一四一，《人物志·宦绩三》，页130。
张应扬	知浙江兰溪县	禁溺女。	郝玉麟等监修，《广东通志》，卷一四七，《人物志·宦绩九》，页286。
苏万姓	知江西余干县	"旌善人，禁溺女，为政皆可纪者。"	俞森撰，《荒政丛书》，卷六三，《名宦七》，页225。
姜应麟（1546—1630）	以庶起士给事中左迁江西余干县	禁溺女。	俞森撰，《荒政丛书》，卷六三，《名宦七》，页225。
毛可珍	知浙江诸暨县	"俗多溺女，为严连坐法，由是存活者众。"	钱谷撰，《吴都文粹续集》，卷四五，《人物志2》，页163。

续 表

人物	地区	溺婴之禁	出处
周兴	任浙江汤溪知县	“居官持大体，缓催科，勤考课，行乡约，禁溺女、火葬之俗。”	钱谷撰，《吴都文粹续集》，卷四六，《人物志3》，页238。
姜开初	驻节河北饶阳县	“俗多溺女，女少，士民或中年不得配”，“下令溺女与杀子同律。”	毛奇龄，《西河集》，卷八四《墓碑铭一·姜公墓碑铭》，收入《景印文渊阁四库全书》第1321册，页3。
胡君	任浙江松阳知县	“松之俗，嫁女破产，虽富族亦多不举女。有逾四十不能妻者，虽其良族亦率以抢婚为常事。君患之，始下令曰毋溺女。溺女者，重坐之”。	唐顺之，《荆川集》，卷一〇《墓志铭·知县胡君墓志铭》，收入《景印文渊阁四库全书》，第1276册，页416。

地方官往往以改善溺婴风俗作为个人政绩及自我道德的表彰，消极施行惩处禁令外，亦提出积极的救济与改善办法，如冯梦龙（1574—1646）知寿宁县时，对于“闽俗重男轻女，寿宁亦然，生女则溺之”之恶俗①，规定：

> 各乡、各堡但有生女不肯留养，欲行淹杀或抛弃者，许两邻举首，本县拿男子重责三十，枷号一月，首人赏银五钱。如客隐不报，他人举发，两邻同罪。②

自称“自余设厉禁，且捐俸以赏收养者，此风顿息”。③ 溺婴之风是否顿息，暂且勿论。冯梦龙对于无法留养女婴之家，准“许托别家有奶者抱养。其抱养之家，本县量给赏三钱，以旌其善。仍给照，养大之后，不许本生父母来认”④。胡用宾于浙江禁溺女之俗，对于生女举者，按先例规定：“三女之

① 冯梦龙著，陈煜奎校点，《寿宁待志》，福建：福建人民出版社，1983，页52—53。
② 同上书，页51。
③ 同上。
④ 同上书，页53。

家优免一丁。"[①]

纵有上述禁令与优免条例，但此风未泯，与方志褒奖"风俗始变"、"此风顿息"之言不一。周召言："淹女、不举，旧习不迁，虽有前令著杀女之文，申优免之令，往往良心灭没，视如泛常。"[②]溺婴之俗已根深蒂固，难为禁令和区区奖励所彻底扭转。

对于溺婴、不举的社会问题，中央与地方纷纷透过禁令试图矫正、改善，但明之士大夫"不相信法律禁令可以达到移风易俗之效，倡导以'礼'导俗，'严其侈靡'与'崇礼返朴'，才是维护社会秩序的根本之道"。[③] 从表1可见，地方志对于严禁溺女的地方官，总给予廉能吏治的形象肯定和道德赞扬，依此形塑典范以美化社会风俗，同时把收养弃婴及禁止溺婴看成累积福德之善行，似乎有意从道德的内化寻得问题的解决。刘宗周说：

> 扬州蔡琏建育婴社，募众协举其法，以四人共养一婴，每人月出银一钱五分，遇路遗子女收至社，所有贫妇领乳者，月给工食银六钱。每逢月望验儿给银，考其肥瘠，以定赏罚，三年为满，待人领养。此法不独恤幼，又能赈贫，免一时溺婴之惨，兴四方好善之心，世间功德莫此为甚。[④]

所以"凡城邑村镇皆可仿行，为官司者，循此劝导各方，利益更大"。[⑤] 而程敏政(1445—?)称赞周石屋能够福寿双全，乃因"(周石屋)先生家苏之常熟，其上世所积甚远，至先生嗜学不仕，为善孔力，其大者全溺婴"。[⑥] 可见士大夫尽可能将政策的强制力转化成善俗的道德自觉力，企盼彻底改善风俗。[⑦]

---

① 周召，《双桥随笔》，卷五，页439。

② 同上书，页439。

③ 林丽月，《风俗与罪愆：明代的溺女记叙及其文化意涵》，页4。

④ 刘宗周，《人谱类记》，页255。

⑤ 同上。

⑥ 程敏政，《篁墩文集》，卷三五，《寿封吏部稽勋郎中周先生七十岁》，收入《景印文渊阁四库全书》，第1252册，页608。

⑦ 晚明在戒杀、放生的行善思想下，民间兴起各种善会、善堂的组织，育婴社便是在化善的力量下创立的。详细可参见夫马进著，《中国善会善堂史研究》(东京：同朋舍出版，1997)，第3章《全会、善堂の出発》，详细分析明末清初各种善会兴起的时代背景，页149—208。以及梁其姿，《施善与教化：明清的慈善组织》，第2章《明末清初民间慈善组织的兴起》，分析明末善会兴起的原因，页41—62。

六、僧俗劝戒堕胎、溺婴之道的通俗化

另一方面，僧俗各界为了改善社会堕胎、溺婴弊俗，则陆续透过非专于精英阶层所娴熟的文体，改以通俗文字，借由歌谣、告示、功过格、因果故事、劝善书等方式，传达简易的果报思想，试图教化大众革除堕胎、溺婴等恶习。

首就《举女歌》（或称《戒杀女歌》）及冯梦龙的《禁溺女告示》文观之，大体上，有其共通之基调。成化年间周瑛（1430—1518）的《劝民举女歌》[①]与之后被传抄的举女歌，语句前后虽略有增减[②]，但抒发内容大致相同（见（一）至（六））。而《昨非庵日纂》所抄录的举女歌[③]，则增述男女个性之差异，尤重于阐述女孩温柔乖巧孝顺的特质，如（七）所举，以示育女之好。《简明医彀·要言十六则》附录署名东越药园道人撰《戒溺女歌》，主述内容亦与举女歌相近，只是增述男女比例的落差将影响男性娶妻机率（见（八）），以及天理昭彰、因果不爽的道理（见（九））。歌云：

（一）虎狼性至恶，犹知有父子。人为万物灵，奈何不如彼。

（二）生男与生女，怀抱一而已。生男则收养，生女顾不举。

（三）我闻杀女时，其苦状难比。胞血尚淋漓，有口不能语。咿嘤水盆中，良久乃得死。吁嗟父子（父母）心，残忍一至此。

（四）我因劝（训）吾民，毋轻（无为）杀其女。荆钗与裙布，未必能贫汝。

（五）随分而嫁娶，男女两得所（得其所）。

---

① 根据林丽月，《明"戒杀女歌"作者考——兼论相关文献的史料价值》（《明代研究通讯》，第5期，台北，2002年12月）一文，考述《举女歌》为成化初年周瑛（1430—1518）于广德知州任内所撰，嘉靖初年淳安知县姚鸣鸾重刊，广为宣传，经过明清两代传抄，此歌作者完全误为姚鸣鸾。此"劝民举女歌"，后为清人郑方坤辑《全闽诗话》所收录，成《戒杀女歌》。页73—79。

② 参见前揭林丽月，《明"戒杀女歌"作者考——兼论相关文献的史料价值》一文，举出嘉靖《淳安县志》抄录的《劝民举女》、清人郑方坤辑《全闽诗话》所收录的《莆田周石梁〈戒杀女歌〉》、明郑瑄，《昨非庵日纂》抄录的举女歌，及常建华于《明代溺婴问题初探》所引《余姚江南徐氏宗谱》抄录的《戒杀女歌》等四种版本。《昨非庵日纂》的举女歌版本（32句五言歌谣），较其他三种版本（均为24句五言歌谣），多出8句。

③ 郑瑄，《昨非庵日纂》，卷一一，《广慈》，收入《笔记小说大观》，台北：新兴书局，1978，第22编第4册，页2332。

（六）此歌散（播）民间，吾民（万姓）当记取。

（七）女性最柔慈，爱亲甚于子。男子多出外，女常守父母。男子多违拗，女常顺父母。男子少伏事，女常近父母。男子少悲哀，女常哭父母。女有孝顺心，每每救父母。女有好夫子，每每显父母。①

（八）溺女，汝妇在何处。世间男人多，无妻者屡屡。杀女，女益少。②

（九）禽鱼犹放生，虫蚁亦赦死，我女反杀之。残忍一至此，岂无有王法，岂无有天理。王法或可逃，天理暗报汝，现世及来世，罪谴谁能避。嗟哉！溺女者，不仁又不智，请君听此歌，相传相劝谕。

冯梦龙的《禁溺女告示》文，反问寿宁县民何以生女不养，指责弃养、溺女之恶，盼县民能迁善改过。所问与前述举女歌、禁溺女歌所云相仿者，则画线示之如下：

（十）寿民生女多不肯留养，即时淹死，或抛弃路途。不知是何缘故？是何心肠？

（十一）一般十月怀胎，吃尽辛苦，不论男女，总是骨血，何忍淹弃？

（十二）为父者你自想，若不收女，你妻从何而来？为母者你自想，若不收女，你身从何而活？况且生男未必孝顺，生女未必忤逆。

（十三）若是有家的，收养此女，何损家财？若是无家的，收养此女，到八九岁过继人家，也值银数两，不曾负你怀抱之恩。

（十四）如今好善的百姓，畜生还怕杀害，况且活活一条性命，置之死地，你心何安？③

不管歌谣或告示文，同样对父母溺婴之狠，及生男生女都是怀胎十月所得，何以有弃与养之别而感到不解。并且强调养女非必不孝，非必致贫，反有胜于男，能报父母之恩。举女歌感叹："虎狼性至恶，犹知有父子。人为万物灵，奈何不如彼。"谴责溺婴之非人性。冯梦龙则以"如今好善的百姓，畜生还怕杀害，况且活活一条性命，置之死地，你心何安？"与东越药园道人

① 郑瑄，《昨非庵日纂》，卷一一，《广慈》，页2333。

② 孙志宏编，《简明医彀》，卷一，《要言十六则·抚育幼冲戒溺女歌》，页473。

③ 冯梦龙著、陈煜奎校点，《寿宁待志》，页51—53。

同样提醒为人父母当戒杀女婴，扼杀活活一条人命，岂能安心不惧，不受天理惩罚乎？

基本上，东越药园道人或冯梦龙的劝戒文，已触及戒杀与溺婴的善恶问题。可是如何将内心抽象的善恶意识，具体呈现为它对人生吉凶祸福的影响，使人知所警惕，是化俗观念的重要转换。而功过格的推行，可说是落实此观念的路径，也是支配阶层[①]提供社会一套较具系统且明确可循的行为道德规范。[②] 像袁了凡（1533—1606）授自云谷禅师（1500—1579）的《功过格》与云栖袾宏（1535—1615）的《自知录》，便是明后期作为士庶行善止恶的通行范本。在溺婴的禁例上：

（一）不溺婴、不堕胎的功、善：《功过格·功格五十条》记载："劝阻人不溺一子堕一胎"，得"准百功"。[③] "延续一嗣。收养一无倚"，得"准五十功"。[④] 而《自知录·善门》的"仁慈类"载："见溺儿者，救免收养，一命为五十善。劝彼人勿溺，一命为三十善。收养无主遗弃婴孩，一命为二十五善。"[⑤]

（二）溺婴、堕胎的过、恶：《功过格·过格五十条》记载："致一人死。失一妇女节。赞助人溺一子堕一胎"，得"准百过"。[⑥] 又载："绝一人胤"，得"准五十过"。[⑦]《自知录·过门》的"不仁慈类"载："父母溺初生子女，一命为五十过。堕胎为二十过。"同条附解："上帝垂训：父母无罪杀儿，是杀

① 据酒井忠夫，《中国善书の研究》（东京：国书刊行会，1960），第1章《明朝の教化冊とその影响》讲到民间社会的指道层，对于教化策的推行及善书的流通拥有相当大的影响，而此指道层涵盖乡绅、耆老、士人读书人、有才干的城乡社会支配层。页72—73。

② 据酒井忠夫著，《中国善书の研究》，第5章《功过格の研究》所说的，功过格是为了努力实践民众的道德而站在一般社会各阶层角度上整理排列的书物，思考其与记载民众道德的太上感应篇的关系，感应篇乃提示积德累功、修身立命的大端；功过格则详求其细节，双方互为表里。而作为感应篇实践的功过格，以功过格之名行于宋代，且先儒也曾努力实践过，此一说法，全是出自明代制造出来的传说。功过格以书物的形式且予以客观化是明代中期以后的事，页367—369。

③ 袁黄，《明赐进士袁了凡先生阴骘录·功过格欵》，据元禄十四年（1701）十二月十八日雒东狮子谷升莲社识本，日本京都龙谷大学图书馆所藏影本，页18。

④ 同上。

⑤ 释云栖袾宏，《自知录》，收入《中华大藏经》，台北：修订中华大藏经会，1968，第2辑，页54312下。

⑥ 袁黄，《明赐进士袁了凡先生阴骘录·功过格欵》，页20。

⑦ 同上。

天下人民也，故成重罪。”[①]同类又载：“传人厌魅、堕胎、种种恶方，一方为二十过。”[②]

《功过格》与《自知录》，在功过的计算基准上明显有异，《功过格》记录凡溺婴、堕胎等伤及人命，则犯过一百。反之，视同救人一命，得百功。《自知录》的计算，显示因生命价值的不同，所得功过也不同；同书《补遗》记载：“凡救人一命为百善”，但不溺婴与溺婴，所得功过各五十，不堕胎与堕胎所得功过各二十，与《功过格》相较，似乎佛教对于胎儿与婴儿生命的重视不如道教，未将婴幼儿视为完整的个体。可是就两者对于功过行为划分的层次与细腻度来看，显然《自知录》远在《功过格》之上，对于善恶行为的动机及其事后的影响程度有着较深刻的因果观察。[③]

而稍后出现刘宗周的《纪过格》，算是儒家的一种功过思维。《纪过格》中有“微过”、“隐过”、“显过”、“大过”、“丛过”、“成过”之别，亦不脱佛道功过教化的氛围。[④] 将“溺女”与“饮食丰盛”、“宴会侈靡”、“交易不公”、“不善劝化愚人”等，同视为“丛过”，有人认为这样的“诫禁程度，实在无足轻重”[⑤]。但刘宗周认为，这些过失都是“自微而著”，“大抵皆从五伦不叙生来”。[⑥] 侧重防微杜渐之治根办法，所谓：“君子慎防其微也。防微则时时知过，时时改过”，“过而不改是谓过矣”。[⑦] 重在反观自醒，彻底改过。若是，则违逆人伦的溺婴之过自不生起，与高濂将“教人堕胎是一病”作为防治心过之警言，有着异曲同工之处。[⑧]

由上可知，溺婴、弃养、堕胎，不分士庶，俨然已成社会各阶层共同屡犯的一大过错。而上述劝化的观点、功过格的对治方法，至清朝，仍被绍承继

---

① 释云栖袾宏，《自知录》，页 54317 下。

② 同前注，页 54320 上。

③ 关于各家功过计算的基准及其意涵，有待深究之必要，然非本文重点，故不在论列之中。

④ 刘宗周，《人谱》，收入《景印文渊阁四库全书》，台北：台湾商务印书馆，1983，第 717 册，页 180—183。

⑤ 林中泽，《晚明中西性伦理的相遇——以利玛窦〈天主实义〉和庞迪我〈七克〉为中心》，页 268。

⑥ 刘宗周，《人谱》，页 180—182。

⑦ 同上书，页 183。

⑧ 高濂，《雅尚斋遵生八笺》，卷二，《清修妙论笺下》，收入《北京图书馆古籍珍本丛刊》，北京：书目文献出版社，1988，第 61 册，页 59。

述,像《醒闺编》的《莫淹女》检附《闺门功过格》于后,特记:"溺仆妇所生子女。一人为三百过。自溺所生,过同。"[①]如是的功过计算让世人得以清楚认知施行堕胎、溺婴的严重性达到什么程度,而知所自制。

其次,佛教从"中阴身"即"识"的生命观判定堕胎的不如法[②];视"识"为生命的存在,因此不管居于什么情况下的堕胎,均属严重的杀业行为,日后将遭遇不幸之果报。而堕胎果报,是恶过的一种体现,佛经如《经律异相·鬼神部》记曰:"复有一鬼言:我身常如块肉,无有脚眼耳鼻等,恒为虫鸟所食,罪苦难堪,何因缘故。答言:汝前世时,常与他药,堕他儿胎。"[③]《法苑珠林·恶报篇》引《杂宝藏经》补述此鬼所受之果报,"是华报,地狱苦果方在后身"。[④] 与南宋张杲,《医说》举出的《下胎果报》及前揭《现果随录》,《稳婆堕胎之报》的故事内容相似。"下胎果报"载及京师一白姓女医,专卖下胎药,共下数百个胎儿,患脑病后方醒悟,告诉家人:"夜夜梦数百小儿咂我脑袋,所以疼痛叫唤,此皆是我以毒药坏胎,获此果报。言讫,遂死。"[⑤]而《稳婆堕胎之报》:"昆山稳婆范氏,专为人堕胎,未及一年,一家十一口俱患异症,相继而死。范忽梦四青衣执牌云:'拿堕胎首犯。'遂得疾,日夕叫号。"[⑥]以上故事,在在说明货药堕胎与专为人堕胎者,将承受历历不爽之可怕恶果。又《集百缘经·馈鬼品》,"第五饿鬼自生还啖五百子缘"记述,波罗奈国有位长者,其夫人因妒妾怀孕而堕其胎,遂堕饿鬼道,一日一夜,生五

---

① 西园廖免骄编,侄刚德、釋山桂行玉参、男名栋同校,《醒闺编》,页 94。《醒闺编》一书,乃笔者于 2000 年 5 月在云南大理城旧书摊购置而得。扉页虽刻有"咸丰辛酉重镌。板存云南开化府逢春里仁和街乐善坛"之字样,然周作人于《瓜豆集·家之上下四旁》(收入《周作人全集 4》,台中:蓝灯文化事业股份有限公司,1982)根据对《醒闺编》一书的文字、文句和文体的分析,判断有些文句要到光绪末才可能出现。但不管是否为后世士大夫所捏造,周作人认为此书所述案例足以证明社会存在的某些问题,页 19。

② 福永胜美,《佛教医学事典》解释"中阴"、"中有"的意义,说:"佛教认为从生到死的过程当中,存在中有的意识,中有的命运乃由前世的业所决定,此意识于父母结合之际入胎,渐成胎形,此一认知建构佛教轮回果报说的重要基础。"页 204—214。

③ 僧旻宝唱等集,《经律异相》,卷四六,《鬼神部》,收入《大正新修大藏经·事汇部》,第 53 册,页 243—244。

④ 释道宣撰辑,《法苑珠林》,卷七〇,收入《大正新修大藏经·事汇部》,第 53 册,页 815。

⑤ 张杲,《医说》,卷一〇,《下胎果报》,收入《景印文渊阁四库全书》,第 742 册,页 225。

⑥ 释晦山记,《现果随录》,《稳婆堕胎之报》,页 6596。

百子，却因极度饥渴，啖尽己子，此乃恶报所致。[①]

类似的果报故事，亦广泛出现于明中叶以后渐趋流行的善书之中，如《协天大帝玉律宝卷》上卷，《五殿品第十二》描述第五殿阎王，命狱卒将生前"或私通孀居妇，或是处子用那件冲孕药，罪过重重"者，推入"山上刀如竹，树高剑作枝"的地狱受苦。[②] 同书《七殿品第十六》记述，第七殿为泰山王所管，"居大海之底，西北方，沃燋石下，热脑大地狱"。入此地狱者，"皆罪大恶极之人"，"或心狠，大恶女，任妻溺女"者。[③] 又《观音游地狱》述及公主看见挟床地狱受苦之人，问童子："挟床上受苦，活在阳间作何冤孽？"童子回答："登在阳间吃子爹娘娘，粥饭生活不想做，东村走走，西村看看，调戏别人家妇女，弗是孤孀定是小姐，害别人家生产身亡，故到阴司受此苦报也。"[④]

前述《醒闺编·莫淹女》亦承此故事体例，杂糅浓厚的果报观，且重复采纳举女歌或告示文的某些观点，丰富了历来劝化溺女的内容。《醒闺编》是部儒释道三教融合而专行劝化闺阁女子的善书。[⑤] 全书内容训育闺女谨遵女教，莫伤女德。[⑥] 当中特立《莫淹女》专章，显见溺婴问题久久不能禁制之困顿。论其观点，与上述举女歌、告示文，同样强调淹女之心狠，对于为人父母者却忍见幼儿溺死之万般苦状同感不解。之外，特别诉说因果轮回之

① 支谦译，《集百缘经》，卷五，《馈鬼品第五·（四九）饿鬼自生还啖五百子缘》，收入《大正新修大藏经·本缘部》，第4册，页226—227。

② 《协天大帝玉律宝卷》，上卷，《五殿品第十二》，收入《宝卷初集》，据清光绪乙巳年（1905）常州宝善书庄重刊本影印本。大明天启二年（1622）五月十五日文昌帝君降鸾书于山西松柏亭。太原：山西人民出版社，1994，第22册，页138—139。

③ 同上书，页153—154。

④ 未著撰人，《观音游地狱》，收入《宝卷初集》，第22册，页206。

⑤ 《醒闺编》，首录《瑶池王母将醒闺编序》言："醒闺编，廖西园之作，非周培元、吴晓东，则不传。而周培元、吴晓东之刻，非乐善坛则不广。吾愿天下妇人女子，体贴编中所训。"页4。

⑥ 《醒闺编》全书包含《孝父母》、《孝公婆》、《敬丈夫》、《和妯娌》、《待儿女》、《待媳妇》、《为后娘》、《当寡妇》、《为妾妻》、《待奴婢》、《待宾客》、《会当家》、《莫朝会》、《敬灶神》、《莫杀生》、《敬惜字》、《莫掩（淹）女》、《明胎产》、《讲四德》、《为老人》等，末附《闺门功过格》。

因，以道生女之缘[①]，且列举五则淹女受报实例。

佛经与善书不断透过雷同的果报题材劝化世人，企图打从大众的心底唤起对堕胎、溺婴等不义之举的惭愧、恐惧，乃至罪恶之心。《太上感应篇·损子堕胎》一条，即意欲唤起人间慈悲心，免去同类相残之恶行。其云：

> 天地父母之心，其理同，其情一也。孩虫有禁，孟春犹重其文。刳剔用刑，君子讳伤其类，矧自残其骨肉乎。岂生有咎征，而必弃诸堤下，或合而非礼，以致委诸梦中，不然，何用心逆人道也。[②]

类似善书的通俗文体，看似粗俗又近于迷信、甚是荒诞无稽的果报故事；却是明中叶以后逐渐盛行的善俗之方；阐述致人于死者，必受同样之果报，以此简单又恐怖的报应理论，对大众阶层而言，势必能够发挥某种醒世与善世的力量。

七、结　论

综观前文，可见同因生孕诸事导致身亡，但产亡者较堕胎亡故之妇容易获得社会的怜悯。而堕胎与溺婴之风，仍普遍存在于明代社会，虽见律法禁制，但果报观与劝善论的推广，却显示法律的局限。虽然劝善效果亦不易彰显，但能够使世人对堕胎、溺婴之行自觉愧疚，甚或不为，透过如佛教般进行社会化俗的宗教道德规劝，其内在潜移默化的约束力势必大过法律的消极制裁。除少数因严重触犯刑法而受到法律惩治的堕胎与溺婴者外，对于多数游走于法律边缘者，内心若有丝毫的罪恶感，或许是来自这股道德内化的结果。

---

① 《醒闺编》，《莫掩（淹）女》云："莫淹女，淹女罪孽难枚举。想人生、孰无良，惟有淹女毒心肠，本是你身上肉，如何把它来诛戮。这样事都忍着，那样恶事你不作。况女儿来投胎，本是奉着阎王差，因前世结下缘，故尔投胎你膝前。为甚么才落地，顷刻之间绝了气。将淹时，你看他，两眼睁睁望爹妈。亏了母，忍得手，咽喉细小难开口，只差说，喊饶命，满腹含冤自怨恨。想磕头，身软小，恨不起来往外跑，才出世，就回还，一世人身万劫难。"页 71—72。

② 惠栋笺注，吉川幸次郎跋，《太上感应篇》，卷下《损子堕胎》，京都：中文出版社，1983，页 112—113。

至于该如何消解内心的罪恶、洗涤罪行，应是犯过之人极欲寻求答案的问题。前揭《经律异相》云："汝前世时，常与他药，堕他儿胎"，必受恶报，"唯应努力勤行忏悔"。[①] 像陈确母亲回忆自己，"于二十四岁产一女，溺之，至今为恨"。[②] 也唯有感到懊悔之人，才会寻求弥补或忏悔之路。而佛教或善心人士、乃至民间行善组织，为因应此一问题，陆续推出一连串救赎方案，举凡行善补过、斋忏礼佛、劝世文、功过格、地狱审判之类的善书及因果报应小说的编纂与推广，莫不有意导正此俗，进而为生者洗净罪恶、为死者拔济冤魂。水陆斋会的荐举，符合这样的需求，提供信众忏悔己过、净化业障的机会，诚如《瑜伽焰口施食仪文》中，劝告参与斋会的"水陆有情"，能够"重重忏悔"[③]，其意义就在此。

而堕胎产亡水陆画的呈现，既可说明堕胎、产亡、溺婴问题的存在，又可为受害者或加害者，提供一条得以疗伤或慰藉之路。换言之，水陆斋会追荐堕胎产亡者，在某种意义上，为事件关系人内心的苦与恐惧建立一道自我解脱的道路，是心灵治疗的一帖药剂，如同日本妇女行使堕胎后，总在恐惧与罪恶感的驱使下，从事水子（婴儿）供养，借此忏悔业行，换取内心平静。[④] 就文献所示，明代社会为产亡之妇，主动铺设忏会拔度者，屡有所见。相反的，妇女本身及其家属，为妇女的堕胎、溺婴主动采取宗教仪式，以示忏悔或为胎儿亡灵超度者，却难得一见。但意外的是，堕胎产亡水陆画的绘制，多少可以弥补这方面的文献不足，同时也表露明代妇女及社会大众对于堕胎、溺婴、不举等事后试图弥补的某种心态。

---

① 诸大法师集撰，《慈悲道场忏法》，卷四，收入《大正新修大藏经·诸经部》，第45册，页938。

② 陈确，《陈确集》，卷一一，《先世遗事纪略》，页532。

③ 未著撰人，《混源宝灯提孤施食科仪·瑜伽焰口施食仪文》，页247。

④ 井桁碧，《水子供养》，《宗学研究》，第38期，东京，1996年3月，页291—296；及中野优子，《女性の权利と佛教的生命伦理—"水子供养"とその关连で—》，《印度学佛教学研究》，第45卷第2期，东京，1997年3月，页160—163。

明代妇女信佛的社会禁制与自主空间

一、前　言

明代妇女奉佛，常受限于不得入寺烧香、不得与僧尼往来的规范。不管是法律明文规定或是约定成俗的非成文礼俗，二者似乎成为妇女信佛所必须遵奉的规则，若有所犯，必然引起官方的取缔和舆论的批判，因此将它视为妇女奉佛的两大禁忌亦无不可。但就妇女不得入寺的立法动机来看，它是明初太祖为了保护妇女安全而设的条文①；而不得与僧尼往来，是基于传统禁绝妇女与三姑六婆交往的社会观念②，出发点在于维护妇女的传统礼教行为，不是以禁止妇女信佛为主要目的。但以上规定，经常与事实背道而驰，既不禁止妇女奉佛，却要禁阻与妇女奉佛密切相关的行为，导致

① 清水泰次，《明代における佛道の取締》，《史学杂志》，第40编3号，东京：东京大学史学会，1928，页283—284。丘仲麟于《论明世宗禁尼寺——社会史角度的观察》（周宗贤主编，《中国政治、宗教与文化关系国际学术研讨会论文集》，台北：林云山出版，1994）中，论及明代政府透过法条以及禁令等，试图禁止妇女入寺，一则欲遂行男女大防之礼教政策，另则乃与当时色情之风有关，页317—318。

② 多见于明代家训之中，如徐少锦、陈延斌著，《中国家训史》（西安：陕西人民出版社，2003），第三十章《明清女训的繁荣》中所列举，页564—572。其他相关研究，亦可参见衣若兰，《三姑六婆——明代妇女与社会的探索》，台北：稻乡出版社，2002，页173—180；以及简瑞瑶，《明代妇女佛教信仰与社会规范》，台南：成功大学历史所硕士论文，2004，页40—48。

双方的抵触频频发生，官方的刑案文书或诸多笔记小说，都相继载录相关的社会案例。这显示妇女并不因社会的规范而全然不入寺礼佛或断绝与僧尼来往，反而越趋密切，愈见相互依赖之情。如是相互冲突的情形，除彰显禁令已无法禁锢多数妇女的信佛需求外，妇女逐渐自社会禁忌脱离的行径，也的确带给统治者及卫道人士莫大的隐忧。

究其根源，与太祖的佛教政策莫不相关①。如洪武十五年（1382）的禅讲教（瑜伽教）政策，太祖原欲借此导正僧俗混杂的陋俗，结果却因合法化瑜伽教僧尼得以应付俗家启建经忏的需求，反为瑜伽教僧尼敞开一道合理出入俗家的门径，遂使僧俗分际模糊，男女之防日渐荡然。② 这是太祖立法之初所始料未及，纵然特别拟定妇女不得入寺之法，以别僧俗男女，但终究无法根绝此现象的发生，同时妇女与瑜伽教僧尼，特别是与瑜伽教女尼（以下多半仍以"女尼"称呼）的往来，在生活的需求上，反而有与日俱增之势。究竟太祖精心擘画的佛教政策中，导致此历史现象产生的因素何在？是本

---

① 有关洪武年间，太祖的佛教政策，举如朱鸿，《明太祖与僧道——兼论太祖的宗教政策》《台湾师范大学历史学报》，第18期，台北：台湾师范大学历史系，1990年6月，页63—75；拙论，《明太祖征召儒僧与统制僧人的历史意义》等，相关论著颇多，容不赘举。

② 明代出家众，大多属于专门应付经忏、施行瑜伽教仪轨，并以此维生的瑜伽教僧尼。明太祖将佛教分成禅讲教三宗，乃按照寺院担负的功能，予以分门别类，不是根据教义、法脉来组织各个宗派，不同于传统佛教各宗的发展情形，更何况，明代佛教的宗派意识及其色彩甚为淡化。参见长谷部幽蹊，《明清佛教教团史研究》，东京：同朋社，1993，第七章《明清佛教の宗派性》，页263—264。瑜伽教将密教关于追荐亡灵、消灾解厄和降魔去邪的经咒、手印等诸仪轨，融入佛道和民间宗教的法事启建之中，广泛流布于社会各阶层，应付孝子顺孙和社会大众对于经忏功德的普遍需求，并非特指某个固定的宗派。举例来说，道教提供此一宗教服务的是道士、女道士；民间宗教，则是巫师或被称为师公之类的神职人员；佛教，则是一般的僧尼。瑜伽教自唐宋以来，已深潜于各宗教的法会仪轨之中而不被清楚察觉。叶明生的《试论"瑜伽教"之衍变及其世俗化现象》（《佛学研究》，1999年第8期，北京：中国佛教研究所）指出瑜伽教的形成过程，"是佛教密宗在民间流行中不断地被世俗化的过程"，页256。明太祖特将传统以来大量赶经忏的僧尼，划归为瑜伽教教僧，给予法定化与专职化，使之有别于禅讲僧人，不使其混统，各有专职，厘清佛门各职掌，是中国佛教史上首见之例，却也因此吸引更多出家人愿意成为瑜伽教僧尼，使之更为广泛流行，突显明代佛教经忏化的浓厚特质，及其与世俗往来的密切性。终明一代，并没有彻底规范禅讲僧不得作经忏瑜伽，只要学会一点经咒、唱诵技巧的僧尼，便可施行瑜伽教仪轨以挣取利源。故本文以瑜伽教僧尼称呼明代文献常见的僧人、和尚或女尼、尼姑、姑子，意在指出瑜伽教已自然而普遍施行于日常生活中的情况。有关明代瑜伽教的流行及僧尼热衷于此的详细情形，可参见拙著，《明代瑜伽教僧的专职化及其经忏活动》，魏泽民主编，《新世纪宗教研究》，第3卷第1期，台北：宗博出版社，2004，页37—88；又参本书前篇。

文首欲究明的课题。

其次，妇女本身的信佛动机与心态，也是厘清前述课题的必要探讨。究竟妇女心中的女尼形象与一般社会大众有何不同？为何还是有相当多的妇女宁可信赖社会所鄙视、谩骂的女尼？她们如何面对社会对于她们与女尼来往不当之指责，以及避免发生社会所担心的上当、受骗、失贞等问题？为何甚至还有为数不少的妇女不顾社会的诋毁与轻视而径入佛门出家为尼，成为为人赶经忏的瑜伽教女尼？如是，妇女在冒着违犯女教罪名的同时，还能走出自己信仰的一片天，除了本身的坚持外，整个社会必然也潜藏着一股相互辉映的促进力。明中叶以后商业的发展，其渐趋多元的社会价值观，冲击着传统的伦理道德与社会秩序，在这样变动的社会转型期间，是什么样的思维、观念与社会资源使妇女得以纷纷走出户外，履行入寺烧香、朝山赴会，或庙会赶集等大众化的佛教活动？这对维护传统秩序最力的统治者与士大夫来说，无疑是一种挑战，抨击与取缔之声势必因之而起，但并未产生有效的遏阻作用。而妇女也不致于完全无视于传统女性道德的约束，如何在价值冲突与矛盾的过程中取得自主的生活空间，并减少社会对她们的道德批评，也是妇女不得不因应的课题。

再次，妇女的信佛实态，势必随着个人的身份地位、道德价值、个人遭遇和知识程度而有所别。换句话说，妇女对于佛教的信奉与看待，除了受社会所给予的一般价值认知影响外，内在的深层思维，与其个别的人生经验有着密不可分的关系，这部分需要女性的相当省思与判断，并非如一般文献所见，妇女多因盲从附和而好鬼神、好佛道。但如何探索妇女具足自主性的信仰抉择，仅依传统史料，的确不易究明。众所皆知，传统社会的文字书写者，多以男性为主，纯粹从女性角度记述女性信仰佛教观点的史料甚为稀少。不过，难能可贵的是，还有少数几位女性的诗词作品中，阐述她们自身信佛的心路历程与学佛思考，这将是本文重要的参考。除此，多数还是需要借助士人的文集与笔记小说的相关记载。不可否认的，妇女的佛教观点与奉佛的价值观，某种程度还是离不开男性所赋予的价值思维和期望的影响。因此，本文运用这些资料，就佛教对于妇女的意义，为何信奉，何以愿意、甚至需要与女尼接触往来等课题进行探讨，尽可能考虑妇女所处社会的观念、所属阶层及其家庭地位等女性的身份立场，综合其个别的知识能力和遭遇，来

分析她们之所以选择信仰佛教的各种因缘和态度，以期有利于洞察女性内心较属真实的信仰思维和情感，见其信佛的内在本色。

二、政府有关妇女奉佛及僧俗混杂之相关禁令

明太祖建国之初，为剪除元代胡俗，积极振兴礼教，严格重建男女有别的社会礼俗，为其端正风俗的重要一环，也是明朝历代统治者企图维持并加以追寻的准则。他说："男子妇女必要有分别，妇人家专一在家里面，不可出外来，若露头露脸出外来，呵，必然招惹淫乱的事。"[①]为严男女之防，首对宫中嫔妃与群臣命妇，施以禁令，《明太祖实录》记载：

> 上以元末之君，不能严宫闱之政，至宫嫔女谒私通外臣……或施金帛于僧道、或番僧入宫中持受戒，而大臣命妇亦禁掖淫渎亵乱，礼法荡然，以至于亡。遂深戒前代之失，著为令典，俾世守之。……群臣命妇于庆节朔望，朝见中宫而止。……至于外臣请谒寺观烧香、禳告星斗之类，其禁尤严。[②]

严禁喇嘛僧入宫，并禁止宫嫔妇女受邀前去寺观烧香。此乃太祖为免于重蹈元末宫闱淫乱而导致元朝灭亡的覆辙，故严加整治后宫人伦秩序。根据日本学者山口瑞凤的研究，指出导致元朝快速灭亡的一大原因，是由于后宫对萨迦派的古派系"性瑜伽"密教的趋炎附势。[③]"性瑜伽"密教流行于元朝宫中的纪载，见《元史·顺帝本纪》，即元顺帝至正十三年（1353），喇嘛僧哈麻及秃鲁帖木儿等"阴进西天僧于帝，行房中运气之术，号演揲儿法，又进西番僧善秘密法，帝皆习之"。[④]据《罗雪堂先生全集·续编一》所收《演揲儿法残卷三种跋》记："然据《大密本续》（《喜乐金刚空行母网禁略集大密本续》）述……演揲儿为蒙古语，不知何义？或与秘密法，无有二

---

① 明太祖，《大诰武臣·男女混淆二十三条》，收入杨一凡，《明大诰研究》，南京：江苏人民出版社，1988，页447。

② 《明太祖实录》，卷五二，洪武三年五月乙未条记载，页1017—1018。

③ 山口瑞凤，《チベット下》，东京：东京大学出版，1989，页76。

④ 宋濂等撰，《新校本元史》，卷四三，《顺帝本纪》，台北：鼎文书局，1981，页913。

也。”又载：“不动金刚题记署至正四年，有钦授（殆受之讹）累朝御宝圣旨及皇太子令旨语。疑元代帝王之习此法者，不始于顺帝，顺帝之传习亦非自至正十三年始也。”[①]与《元史·顺帝本纪》所载不一，但记载元朝宫中传习此秘密法之见一致。《演揲儿法残卷三种跋》谓，据《喜乐金刚空行母网禁略集大密本续》记载：“演揲儿法”，“其全题殆是无上乐轮方便智慧双运道法义”[②]，乃指性瑜伽密教中男女交媾的“双修法”。

此风一演，不仅为患元朝宫廷，并乱及社会纲纪，如元末明初权衡所述，元至正十三年，资政院使陇卜也引进“秘密佛法”，告诉顺帝：“当受我秘密大喜乐禅定，又名多（双？）修法，其乐无穷，上喜。”[③]为此，诱引无数妇女入宫，以供君臣淫乐，言及：

> 倚纳辈用丽姬为耳目，刺探公卿贵人之命妇，市井臣庶之俪配，择其善悦男事者，媒入宫中，数入乃出。庶人之家喜得金帛，贵人之家私窃喜曰：夫君隶选，可以无窒滞矣。上都穆清阁成，连延数百间，千门万户，取妇实之，为大喜乐故。[④]

同样的记载，亦见于明初叶子奇的《草木子》：

> 都下受戒，自妃子以下至大臣妻室，时时延帝师堂下戒师，于帐中受戒，诵咒作法。凡受戒时，其夫自外归，闻娘子受戒，则至房不入，妃主之寡者，间数日则亲自赴堂受戒，恣其淫佚，名曰大布施。又曰以身布施，其流风之行，中原河北，僧皆有妻，公然居佛殿两庑。[⑤]

有关元末宫中传习秘密双修法，导致男女淫媾之风，影响及社会妇女好奔之文献记载，不免因汉人对胡俗的偏见而言过其实，然从上述洪武三年的禁令，及此后太祖对于妇女参与佛教的某些限制，以及严禁僧俗往来的条律中，可以窥见元末僧俗男女混杂之俗，着实冲击着太祖及其所欲重整的明初

① 罗振玉，《罗雪堂先生全集·续编一》，台北：文华出版社，1967，页48。

② 同上。

③ 权衡，《庚申外史》，收入四川大学图书馆编，《中国野史集成》，成都：巴蜀书社，1993，第12册，页154a。

④ 同上。

⑤ 叶子奇，《草木子》，北京：中华书局，1997，卷四下，《杂俎篇》，页84。

社会伦常秩序。因此，洪武五年(1372)诏令："天下大定，礼仪风俗不可不正。……僧道斋醮杂男女、恣饮食，有司严治之。"①并诉诸法律，一则规范社会妇女大众，二则欲阻断僧俗混杂之非。兹将相关诏令及法律条文一一罗列，以便检证太祖在佛教施政上的成效及其疏漏之处。

(一)《大明律》中僧俗男女混杂及妇女入寺之相关禁令

一、"凡僧道娶妻妾者，杖八十，还俗。女家同罪，离异。若僧道假托亲属或僮仆为名求娶，而僧道自占者，以奸论。"②
一、"若有官及军民之家，纵令妻女于寺观神庙烧香者，笞四十，罪坐夫男。无夫男者罪坐本妇。其寺观神庙住持及守门之人，不为禁止者，与同罪。"③
一、"其居丧之家，修斋设醮，若男女混杂，饮酒食肉者，家长杖八十。僧道同罪，还俗。"④
一、"凡居父母及夫丧，若僧、尼、道士、女冠犯奸者，各加凡奸罪二等。相奸之人，以凡奸论。"⑤

(二)"申明佛教榜册"中僧俗男女混杂及妇女入寺之相关禁令

洪武二十四年(1391)六月一日发布的"申明佛教榜册"，理由是"今天下之僧多与俗混淆，尤不如俗者甚多，是等其教而败其行，理当清其事而成其宗。令一出，禅者禅，讲者讲，瑜伽者瑜伽，各承宗派，集众为寺，有妻室愿还俗者，听。愿弃离者，听。"⑥禅讲教乃洪武十五年实施的政策，将佛教画分成三大类别，各归其所、奉行本业，以别僧俗。从"申明佛教榜册"发布的声明，不难得知禅讲教僧人未彻底回归本宗，僧俗仍然混杂，且僧人拥有妻

① 张廷玉等撰，《明史》，卷二，《太祖本纪》，页27。

② 怀效锋点校，《大明律》，卷六，《户律三·婚姻》，沈阳：辽沈书社出版，1990，页61—62。

③ 怀效锋点校，《大明律》，卷一一，《礼律一·亵渎神明》，页87。

④ 怀效锋点校，《大明律》，卷一二，《礼律二·丧葬》，页95。

⑤ 怀效锋点校，《大明律》，卷二五，《刑律八·居丧及僧道犯奸》，页197。

⑥ 朱元璋，《钦录集》，卷二，收入葛寅亮，《金陵梵刹志》，台北：新文丰出版公司，1987，卷二，页58上。

室之风仍然残留，为正本清源，故再度颁布榜册，重申禁令并细拟相关条文，如下。

一、"自经兵之后，僧无统纪。若府若州合令僧纲司、僧正司验倚郭县分，僧会司验本县僧人杂处民间者，见其实数，于见有佛刹处，会众以成丛林，守清规以安禅。"①
一、"令之后，敢有不入丛林，仍前私有眷属，潜住民间，被人告发到官，或官府拿住，必枭首以示众，容隐窝藏者，流三千里。"②
一、"令出之后，有能忍辱不居市廛、不混时俗，深入崇山刀耕火种，侣影俦灯，甘苦空寂寞于林泉之下，意在以英灵出三界者，听。"③
一、"今后所在僧纲、僧正、僧会去处，其诸散寺应供民间者，听从。僧民两便，愿请者、愿往任从之，僧纲、僧正、僧会毋得恃以上司出帖，非为拘钤，假此为名，巧取散寺民施。"④

（三）洪武二十五年（1392）"周知册"诏令

明太祖鉴于各处僧寺多隐匿逃军逃犯，故诏令僧录司发文至各处僧寺，"依式刊板印造，务要天下僧籍互相周知"⑤，以"周知册"的刊造，掌握僧人的来龙去脉，尤其注重行脚僧的僧籍验证，防止冒伪僧人随意流窜。具体的防治措施，据《明太祖实录》记载：

> 命僧录司，造知周册，颁行于天下僧寺。……自在京及在外府州县寺院僧名，以次编之，其年甲姓名字行，及始为僧年月，与所授度牒字号，俱载于僧名之下，既成，颁示天下僧寺。凡游方行脚至者，以册验之，其不同者，许获送有司，械至京，治重罪，容隐者罪如之。⑥

虽然规定如此，但僧人入俗的情况并未改善，致令太祖越发不满，严厉谴责无籍逃民为混口饭而出家为僧，动机之不良，致使佛门屡遭世人污蔑，

---

① 朱元璋，《钦录集》，卷二，页 58a、b。

② 同上书，页 58b。

③ 同上书，页 58b—59a。

④ 同上书，页 59a、b。

⑤ 同上书，页 61a。

⑥ 《明太祖实录》，卷二二三，洪武二十五年闰十二月甲午条记载，页 3268—3269。

其言：

> 迩年以来踵佛道者，未见智人，但见奸邪无籍之徒，避患难以偷生，更名易姓潜入法门，以其修行之道不足以动人，一概窘于衣食，岁月实难易度，由是奔走市村，无异乞觅者，致使轻薄小人毁辱骂詈，有玷佛门。①

因此，洪武二十七年（1394）正月，又敕令礼部榜示更清楚而近乎琐碎的禁止条例。

（四）洪武二十七年颁布僧俗男女混杂及妇女入寺之相关禁令，如下所示②

一、"僧合避者不许奔走市村，以化缘为由，致令无籍凌辱，有伤佛教……若有此等擒获到官，治以败坏祖风之罪。"
一、"寺院庵舍已有砧基道人，一切烦杂答应官府，并在此人。"
一、"凡住持并一切散僧，敢有交结官府说俗为朋者，治以重罪。"
一、"凡僧之处于市者，其数照归并条例，务要三十人以上，聚成一寺。二十人以下者，悉令归并。"
一、"可趋向者，或一二人幽隐于崇山深谷，必欲修行者听。三四人则不许。……若近市井十五里内不许，山主阻之，勿罪。十五里以外，许之。其幽隐者，游居于山，或一年半、或两三月，或栖岩、或屋树、或庐野，止许容身，不许创聚刀畊火种于丛林中，止许匄（乞）食而已。若有好善之家入山送供者，听。"
一、"若欲游方问道，所在云水者，亲赍路费，循道而行、往无定止者，听。"
一、"除游方问道外，禅讲二宗止守常住，笃遵本教，不许有二，亦不许散居及入寺村。其瑜伽各有故旧檀越所请作善事，其僧如科仪教，为孝子顺孙以报劬劳之恩……此民之所自愿，非僧窘于衣食而干求者也。一切官民，敢有侮慢是僧者，治之以罪。"
一、"僧有妻室者，许诸人捶辱之，更索取钞五十锭。如无钞者，打死勿论。"
一、"僧寺庵院，一切高明之人，本欲与僧攀话显扬佛教，奈何僧多不才，其人方与和狎，其僧便乞求布施之心，为此人远不近。"

① 朱元璋，《钦录集》，卷二，页62b。

② 同上书，页62b—63b。

综观上述，明确可见太祖的严防措施渐趋严密与繁琐，相对的，却越显其担忧与情势的难以掌控。毕竟富于流动性的社会，很难被固定且局限性较高的法令所完全牵制，纵使太祖立法缜密，一再重申并累加罪责，亦不易彰显其效果。就上述各个条例来看，太祖对于妇女奉佛的相关约束，似乎远不如取缔僧俗混杂的严格，然太祖为丛林秩序的安定及社会治安的维护，而立意根除僧俗往来的任何可能途径，较之前者，正本清源之目的更加明确。而诏令所称的僧俗，乃涵括僧俗男女，若能彻底取缔双方的互动关系，就太祖的想法，应该可以减少僧俗往来的诸多弊端及对妇女所造成的伤害，还可发挥佛法的真义。其言：

> 僧，若依朕条例，或居山泽、或守常住、或游诸方，不干于民、不妄入市村，官民欲求僧以听经，岂不难哉！如此，则善者慕之，诣所在，焚香礼请，岂不高明者也，行之岁久，佛道大昌。[①]

如此一来，则妇女入寺烧香或恐因此受人玷污之事，即可遏止。可是，这终究是太祖理想化的政策，社会不是静止不变的，况且太祖的禁令中，并未完全阻断僧俗男女往来的可能。首先是，太祖容许经济能够自决的游方僧行乞四方，但如何取得食衣住行的供给，并没有任何严格的约束条例，虽提出验明正身的"周知册"方案，然从行脚僧只要能够"亲赍路费"，便可听其游住四方、散居各处及走入寺村的法令来看，却有纵容之嫌，反给予行脚僧极大的行动自由和活动空间，让不法之徒，借此规避社会责任，流窜于大街小巷的佛寺庵院之中，制造社会的不安。其次是，太祖法定化瑜伽教僧尼入俗赶经忏的正当性，并立法保护其入俗行动的合法性，即瑜伽教僧因"各有故旧檀越所请作善事"，"此民之所自愿，非僧窘于衣食而干求者也。一切官民，敢有侮慢是僧者，治之以罪"。太祖本欲根治僧俗接触问题，反因此又开启一道僧俗往来的合理窗口。又其禁绝僧俗往来，虽不允许僧之男女与俗之男女交往混杂，即僧之男不得与俗之男、女，以及僧之女不得与俗之男、女往来，至于男僧与女尼的来往，僧、尼混住的情形，未见太祖特别订定限制条例。至于禁令上的这些缺口，对太祖所担心的妇女问题，造成什么

---

① 朱元璋，《钦录集》，卷二，页63b。

样的影响，将于下文详细探讨。

三、僧俗分际的模糊与妇女蒙受的伤害

（一）官方刑案文书所见僧俗混杂下僧人的罪行

从官方文献得知，太祖以后，僧俗混杂之风未减，永乐十年（1412），成祖诏谕："今天下僧道多不守戒律……男女杂处无别，败坏风化。洪武中，僧道不务祖风，及俗人行瑜珈法，称火居道士者，俱有严禁，即揭榜申明，违者杀不赦。"①示意严加取缔，却呈现越演越烈的景况。② 宣德末年，年富奏言："近年军民之家，逋逃规免税徭，冒伪僧道……或拥妻妾于僧房，育子孙于道舍，败伦伤化，莫此为甚。"③正统六年（1441），下诏："近年僧道中多有坏乱心术，不务祖风，混同世俗，伤败风化者。尔都察院即遵洪武旧例，再出榜各处禁约，违者依例罪之。"④僧人混俗之风，愈形严重；不少流民、逃军、逃犯等，或化作游方僧、或遁入寺院任瑜伽教僧、或掩入权贵之家任门僧等，多以僧人身份掩护其行抢诈骗的犯罪行为，迄至明末，类似的案件频频发生，令身处其间的妇女屡遭迫害。⑤

根据成化年间官方刑案记载："一、京城劫财伤人强盗，枷号枭首示众，并挨拿庵寺潜住无度牒及在街化缘无籍僧徒，系军丁发边卫充军，民发边方

---

① 《明成祖实录》，卷一二八，永乐十年五月丙戌条记载，页1592。

② 成祖此诏令的颁布与闻名当时的"妖妇"唐赛儿事件密切相关。据明官方文献，因唐赛儿逃遁之故，下诏采取一连串逮捕女尼、道姑和天下奉佛妇女的强硬态度。对于唐赛儿的历史地位及其事件在明清的民众、士大夫与官府之间的看法有相当大的差异，此相关论述，于巫恕仁，《"妖妇"乎？"女仙"乎？：论唐赛儿在明清时期的形象转变》（《无声之声 I ·近代中国的妇女与国家》，台北："中研院"近史所，2003）中，有着深刻而饶富意义的分析，页1—36。

③ 余继登，《典故纪闻》，卷一〇，北京：中华书局，1981，页185。

④ 《明英宗实录》，卷七八，正统六年四月己巳条记载，页1534。

⑤ 有以男身假扮女尼，如凌蒙初，《初刻拍案惊奇》，卷三四，《闻人生野战翠浮庵 静观尼昼锦黄沙弄》（北京：华夏出版社，1997）所举王尼，原是云游僧，化为尼，常住于苏州豪家所建功德尼庵，专向女信众行淫欺骗（页343—345）。诸如此类，以假女尼诈骗妇人者，不胜枚举。而万历末年刊刻之《杜骗新书》的《妇人骗》、《僧道骗》、《法术骗》，也揭发僧尼骗取妇女财色的伎俩（参见林丽月，《从〈杜骗新书〉看晚明妇女生活的侧面》，《近代中国妇女史研究》，第3期，1995年8月，页9）。

为民例"[1];此例乃成化十年(1474)正月某日提督巡捕锦衣卫指挥佥事朱骥题为"盗贼事"之上奏案件。校尉李敬等逮捕到强贼李躧住等十四名罪犯,经其招认,还有数位无籍僧人尚未逮捕到案,李躧住等自供,他们与"未获无籍僧徒佛僧等十数成群,专在京城内外,昼则假以化缘窥探人家虚实,夜则详免巡更校尉,抢夺铺内弓箭、枪刀,节次明火持杖劫财,涉死"。[2] 另一则为"无籍僧徒三五成群在街化缘,五城兵马司捉拿送问例"[3],乃成化十年四月某日都察院为贼盗事四川道呈承准大理寺勘合一案。贼犯徐真鉴、王马儿、张聚、吕官良、李长,均是私自剃度的无籍僧,专于各处化缘乞食,巧遇于河北保定府定兴县的鼓楼集,僧石玉对真鉴等人说:"如今这里人家艰难,化不东西,难以度日。其若跟我到北京化些东西,大家分用。"[4]于是大伙于成化九年(1473)十一月十八日起身前往顺天府良乡县,接着石玉与真鉴密谋到京师打劫,抵京后,"先去沈权家假以化缘为由,窥看本家门路下落",并于当日深夜二更下手行抢。[5]

上述两则案例,可说是太祖放宽出家资格(纳银取牒)及宽待行脚僧的后遗症,是其决意消除僧人混迹市廛而终未能彻底遏止的疏漏所在。这对社会治安是个隐忧,对于太祖担心的妇女安全亦构成威胁,成化十二年(1476)僧常琇犯奸一案,便是具体的明证。

据"一、禁约僧尼不许与官员军民之家并认亲戚,及官民家之纵容妇女私入庵寺并僧道文武职官犯奸及挟妓饮酒发落例"[6],载成化十二年六月二十日都察院掌院事太子少保兼左都御史李囗等题为"禁约事",上奏僧常琇犯罪一案。僧常琇原系彭城卫前所余丁,是位冒籍请给度牒、披剃为僧的逃军,出家后,不守清规,投在南和伯方奠家做门僧,门僧多为富豪权贵所延揽,专为其家族提供佛法之咨询及启建法会之服务,本具尊荣,然就《炽盛光道场念诵仪》所载:

---

① 戴金编修,《皇明条法事类纂》,卷三三,《强盗》,据东京大学附属图书馆藏本,东京:古典研究会,1966),页26上。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上书,页26a—27b。

⑥ 戴金编修,《皇明条法事类纂》,卷四三,《居丧及僧道犯奸》,页276a。

近见檀越之家，深有信向请僧归舍，设食读经望其福慧。势力损财无善仪则，敬慢不分是非宁别。或倚恃豪富，或放纵矜高，反言衣食庇荫门僧。请唤道场便言恩幸，趋瞻失节朗责明诃。铺设法筵稳便驱，使门僧无识恐失依栖。[1]

门僧附俗情重，俗家仗着财势睥睨门僧，门僧也唯恐顿失所依，凡事依施主（俗家）所见，尽失出家人该有的出世风骨，形同仆役。再据明代文献所示，更显门僧的厮役性格，王九思记载弘治年间，“京师有一僧善太监梁昉而称曰门僧，一日某伯者出，而僧正冲其前导，挞僧”。[2] 权贵任意捶楚僧人，视同婢仆对待。然僧人喜出入权幸家门，作为获取权力与名位的捷径[3]，僧常琇便是一例。他原是一位逃军，却窜升至六品官的僧录司左觉义，并住持京师名刹大隆善护国寺。就太祖规定，瑜伽教僧因“有故旧檀越所请作善事”，得以进出俗家，一切官民不得借故阻挠，所以僧常琇经常出入南和伯家，并无违法之处。但他进一步拜南和伯为义父，自由行走于权贵豪门之家，由于僧俗往来频繁，毫无顾忌，终因触法而遭到逮捕。刑案记载，僧常琇的罪行，有下列几则。

一、侵犯南和伯妾韦氏。[4]

二、饮酒置乐，并与乐妇刁银课儿往来偷情。[5]

---

① 遵式，《炽盛光道场念诵仪》，卷一，收入《大正新修大藏经》，台北：新文丰，1983，第 46 册，页 982a。

② 黄宗羲编，《明文海》，卷四四七，王九思，《韩莲峰墓碑》，收入王云五主编，《四库全书珍本》，台北：台湾商务印书馆，1997，第 70 册，页 26。

③ 拙著，《明代二十四衙门宦官与北京佛教》，台北：如闻出版社，2001，页 95—97。又见《明武宗实录》，卷二四记载：“正德二年三月壬戌，太监李荣传旨大功德寺住持宗泽升僧录司左觉义管事，僧人方绅令于大功德寺住持，一时缁流率赂近幸，号称门僧。自是传升乞升充满官署，至不能容云。”页 658。

④ 僧常琇“往来出入（南和伯家）情熟后，因南和伯病故，见伊家妾（妾）韦氏生有姿秀，琇下（不）合辄起淫心，用言求奸本妇，喜口就在房内奸宿，以后往来不绝。本家知觉将韦氏赶出，投在大顺圣出家，改名净山，剃为尼僧，琇蒙保升僧官。”两人并没有因此终止关系。见戴金编修，《皇明条法事类纂》，卷四三，《居丧及僧道犯奸》，页 276a。

⑤ 僧常琇与僧录寺僧官德鲁思忠、丰润伯曹振、锦衣卫带俸指挥佥事王珩等，屡次举行饮宴，并召唤乐妇刁银课儿、晁小冤家儿、陈三儿、张福口儿、刘四儿、赵三、圣保儿到家陪酒畅饮。常琇并不以此为满足，常与乐妇刁银课儿密切往来。见戴金编修，《皇明条法事类纂》，卷四三，《居丧及僧道犯奸》，页 276a、b。

三、化作俗人，径入教坊司院与乐妇刁银课儿奸宿。此事被常琇师叔僧觉亮获知告官，缉捕至刑部审问。[①]

经都察院拟罪，发与大理寺审拟合律，于成化十二(1476)年六月十八日判决："常琇奸义父之妻，宿娼饮酒，情法深重，难照常例，发落充运夫、打一百，押发辽东开元卫充军。"[②]朝臣虽感痛快人心，但依旧担心"南北两京天下司府州县，僧尼数多，其如常琇、沈昱等淫秽丑声不少"。究其缘由，"盖因僧徒拜认父母，往来情熟，男女混杂，遂启奸淫之端"，所以奏请"榜示禁约以正风俗允协"。于是宪宗榜示：

> 南北两京天下司府州县各处，人烟凑集去处，常川张挂，严加禁约，今后僧尼止于各许应寺恪守戒律，不许与官员军民人等之家，拜认亲戚，私相往来。其官员军民之家，亦不许纵容妇女私入庵寺，渎乱伦理。[③]

这是明太祖所未曾订定的法令。而大户人家随意设置门僧，为其使唤，亦是助长僧俗混杂之因，像《醒世姻缘》里的晁家大户请了几位门僧，除应赴晁家佛事之需，连一般杂事，也都甘以侍仆角色效劳，如梁片云门僧感恩晁夫人的乐善好施，发誓投胎做她儿子，好好服侍她以报其恩。而另一位胡无翳门僧，被央请写状子。[④] 僧俗之间的感情形同主仆，各自的分际不易把持，归根究底，在于明太祖对瑜伽教僧尼的开放及社会对经忏法会的高度需求，遂使僧入俗情形越趋普遍而泛滥，这的确是明太祖佛教政策上的一大疏失。

但另一方面，社会随着时代的脚步不断扩大发展，原有的法令已不足以解决层出不穷的问题，上述成化年间的榜令，为因应新问题而订定，但仍是一则治标的新增补助条例，非治本之法，对于问题的解决依然微乎其微，因弘治十三年(1500)又见奏准僧道"若奸拜认义父母亲属，俱发边卫充军"之条令[⑤]，

---

① 僧常琇分别于成化十二年正月、四月二十七日晚，扮作俗人进入刁银课儿家，与其奸宿。见戴金编修，《皇明条法事类纂》，卷四三，《居丧及僧道犯奸》，页276b。

② 戴金编修，《皇明条法事类纂》，卷四三，《居丧及僧道犯奸》，页277a。

③ 同上书，页277b。

④ 西周生，《醒世姻缘》，第22回，《晁宜人分田睦族 徐大尹悬匾旌贤》，台北：联经出版社，1986，页298。

⑤ 徐溥等奉敕撰，李东阳等修，《明会典》，卷九五，《礼部五四・诸司职掌》，《景印文渊阁四库全书》，台北：台湾商务印书馆，1983，第617册，页881上。

直至明代后期,此习仍然流行。隆庆年间田艺蘅曾抨击男女于念佛结社中行此俗之陋,斥言:

> 今烧香名念佛婆者,人家老妇衰败无所事事,乃怕死修善,结会念佛。如古白莲教皆为师姑尼姑所引,因而成群,倾国老幼美恶无不入会,淫僧泼道拜为干娘,而淫妇泼妻又拜僧道为师为父,自称曰弟子,昼夜奸宿淫乐,其丈夫子孙亦有奉佛入伙,不以为耻。[①]

释云栖袾宏(1535—1615)则明白指出,"割爱出家而别礼他男女以为父母者",是僧人为社会诟病的三种不良行径之一[②],稍晚的释湛然圆澄(1561—1626)也指责此行的不堪,根本违反僧人戒律,质问:

> 何以今之流辈,毋论富贵贫贱,或妓女丐妇,或大士白衣,但有衣食可资,拜为父母,弃背至亲,不愿(顾)廉耻,作忤逆罪。在明教中,逆之大逆。在佛教中,割爱出家,当为何事?[③]

慨叹既然如此,又何必出家!

(二)公案小说所见僧俗分际的模糊对妇女的伤害

僧俗混杂,引发接二连三的犯罪事件,当中妇女所受的伤害,除奸淫案外,被诱拐、被奸杀等均属常见案例。明清小说经常以僧尼欺骗、诱拐妇女而强行奸淫,作为叙述题材,有意无意地建构起僧人邪淫的形象。[④] 明中叶

---

① 田艺蘅,《留青日札》,卷二七,《念佛婆》,上海:上海古籍出版社,1985,页 884—885。

② 释云栖,《缁门崇行录》,《孝亲之行第四 · 总论》,收入中国佛教会影印续卍藏经会编印,《大日本续藏经》,台北:中国佛教会影印卍续藏经委员会,1968,第 148 册,页 406。

③ 释圆澄著,《慨古录》,《大藏新纂卍续藏经》,第 65 册,台北:白马精舍印经会,出版年不详,页 372b。

④ 于春波,《中国古代文学作品中僧尼形象浅析》(《克山师专学报》,2004 年第 4 期,齐齐哈尔:克山师专学校)归纳僧尼形象,有市侩僧、侠僧、邪僧、儒僧等。分析结果,反面僧尼形象居多,认为邪僧形象带有反禁欲主义色彩,页 31—32;王建科的《试论僧尼道姑爱情在中晚明戏曲小说中的文学表现》(《渭南师范学院学报》,第 18 卷第 1 期,渭南:渭南师范学院学报编辑部,2003 年 1 月),论析"作品以僧尼道姑的人性,去揭露宗教禁欲主义的荒谬和愚昧,而淫僧恶尼的肆意淫乐,正是禁欲主义下的变态行为",页 64。吴秀华大抵也抱持类似的观点,论述明末清初小说戏曲对于女尼淫乐行为的态度"一是将其作为社会渣滓,劝告人们不与僧尼往来。二是本着人道精神对女尼本能欲望予以肯定"(吴秀华,《明末清初小说戏曲中的女性形象研究》,南京:江苏古籍出版社,2002,页 235)。

以后，僧行成为小说关注的焦点之一，其形象屡被丑化，不无刻意或不实之处。然如此被放大论述，亦显丛林弊端之实，所构成的社会问题，不容忽视。而明代公案小说，记载僧人诱骗、强奸妇女的罪行，层出不穷。[①] 按日本学者泽田瑞穗所言，淫僧诱拐监禁妇女的话题是公案类的好题目。除此，还有僧人强奸参拜妇女，遭受抵抗而将之埋杀；明察的判官识破将诱拐的妇女化装为僧人以行脚四方；或衙役因发现监禁妇女于寺中密室，因而逮捕僧人等几大话题。[②] 但是公案小说为何如此不厌其烦载及这类案件，所蕴涵的内在意涵为何，有进一步解读的必要。于此，仅就数例进行观察分析。

据《明镜公案·人命类·周按院判僧杀妇》，被害人浙江李妇，独自前往坐落于乡间的一座古寺，探寻丈夫行踪，寺僧“见色生情”，欺骗妇人进入密室，劝诱李妇寻“一夕之欢”。妇人“贞心激烈”，以酒杯丢破僧人脸面，打乱桌上菜肴，破口大骂。僧人恼怒，唯恐事漏，遂“将妇人刺死”。命案久经十六七年始被发现，经周新审理定谳，判处僧人死刑。[③] 同书同类《张主簿判谋孀妇》案，记载华阴县主簿张录侦破地方宝元寺僧人奸杀孀妇一案，案发乃因孀妇，“绣一长幡来寺酬愿，祈保亡夫早升天界”，僧慧明“见其姿容艳冶，顿起淫心，引入僧房锁钥门扉，欲行强奸，寡妇不从，引刀杀死”。[④]

同书《奸情类·林侯求观音祈雨》一案，起因于四川江安县民妇柯氏，与丈夫管纯发生口角，在逃回娘家的路途上，为真悟、真惺两和尚所诱骗，强行带入偏僻的一座山庵，庵里已有明融老和尚及两妇人在。僧明融怜柯氏哀求，放其归家。之后，柯氏夫妇偕同往见县尹林培仁，将真悟、真惺二僧逮获，处以绞刑。[⑤]

---

① 简瑞瑶，《明代妇女佛教信仰与社会规范》，第三章《世俗公案小说所见妇女信佛的时代形象》，进行相关资料的整理与探讨，页51—87。

② 泽田瑞穗，《宋明清小说丛考》，《索·刀·药—“前前太平记”の一插话と明代公案小说》，东京：研文出版，1996，页73。同时，泽田氏强调公案小说采入僧寺求嗣、妇女夜宿、寺僧奸淫、县令明察、妓女扮装、僧寺烧毁等情节的故事，与其说是事实，不如说公案系传承故事较接近真相，页85。

③ 吴沛泉汇编，《新刻名公神断明镜公案》，卷一，《人命类·周按院判僧杀妇》，又称《明镜公案》，收入刘世德、陈庆浩、石昌渝主编，《古本小说丛刊第》32辑，据万历年间三槐堂王昆源刊本，日本内阁文库藏，北京：中华书局，1987，页14—24。

④ 吴沛泉汇编，《明镜公案》，卷一，《人命类·张主簿判谋孀妇》，页33。

⑤ 吴沛泉汇编，《明镜公案》，卷二，《奸情类·林侯求观音祈雨》，页75—80。

《古今律条公案·淫僧类·蔡府尹断和尚奸妇》,此案发生在洪熙年间,闽岭(福建)水云寺以求嗣灵验,风闻远近,士庶无子者,无不深信,纷纷而至。但后经蔡知府查察得知,寺僧以此诱奸妇人,遂命军人放火焚毁寺宇,寺僧慧真、慧悟被逮,枭首。[①] 同类《晏代巡梦黄龙盘柱》案,也是讲述受害人为了求嗣而遭到僧人杀害。据载,宁波府奉化县监生程文焕,娶妻李玉兰,三十无子。某年的三月二十四日一大清晨,夫妇俩前往庆云寺行香。僧如空,"见玉兰花容月貌,色心可人",便接近加以戏弄。玉兰性本贞烈,大骂:"秃子无知,我何等样人,敢大胆如此!"文焕也怒骂,并声张告官。众僧遂将二人擒至密室,令文焕饮毒自尽,未死,妇人则自缢而死。[②]

从以上案例,大致可以窥见公案小说描绘犯罪僧人的笔法,有其一贯性:以"淫"字形塑僧人的奸恶,再以"节烈"妇女的坚贞抵抗,凸显淫僧的万罪,加深社会、尤其是妇女对僧人的戒心。因此,小说书写者常不忘借机("案")诲人,如宝元寺僧人奸杀孀妇命案,张录的判词写着:"女子深居简出门,孀婺尤重禁行踪;荐夫不被浮屠诳,安得香魂逐秽风。"[③]而水云寺僧奸淫求嗣妇人案,书写者汤海若[④]评述:"予按此淫僧,三皈不谙,五戒罔知。假祈嗣以奸妇,遭毁骨以损身。佛祖其可以欺,善恶岂其无报?"故"今而后求嗣者宜鉴诸"。[⑤] 至于监生程文焕夫妇一案,浙江按院晏思孔将众僧犯处以各自刑责后,还是责备文焕的不是,说到:

> 子息前缘,命应有子,不待礼佛,自产麟儿。倘命无嗣,纵使□神何能及哉?况汝夫妇早出夜回,亦非士大夫体统。自后务宜勉旃,毋惑诞

---

① 汤海若,《新刻海若汤先生汇集古今律条公案》,卷四,《淫僧类·蔡府尹断和尚奸妇》,简称《古今律条公案》,据日本内阁藏明书林萧少衢刊本影印,收入陈玉秀选校,《古本小说集成》,上海:上海古籍出版社,1991,页164—171。

② 汤海若撰,《新刻海若汤先生汇集古今律条公案》,卷四,《淫僧类·晏代巡梦黄龙盘柱》,页178—179。

③ 吴沛泉汇编,《明镜公案》,卷一,《人命类·张主簿判谋孀妇》,页35。

④ 根据前揭泽田瑞穗研究指出,汤海若是汤显祖,是著名的《牡丹亭还魂记》的作者,之所以借用此名(汤海若)于公案书上,可能是某书商擅自借用名称所致(《宋明清小说丛考》,《宝莲寺奸僧事件》,页82)。

⑤ 汤海若,《新刻海若汤先生汇集古今律条公案》,卷四,《淫僧类·蔡府尹断和尚奸妇》,页172。

妄可也。[1]

汤海若希望士人妇女以此为鉴，切勿入寺游赏，免遭僧人玷污，劝说：

> 夫士人出入，贵依体统。文焕夫妇早行，亵体甚矣，以致淫僧之侮。……文焕此事，实足为良民妇女不守清规，潜游寺院者之龟鉴也。而人可不鉴诸！[2]

公案小说虽详尽描绘僧人的不是，也谴责文人妇女违反礼教的行径，但细数入寺妇女之非的同时，却也对浙江李妇的"贞烈"，给予"拨寺田百亩，以充旌奖"的褒扬[3]，并赞扬监生之妻李玉兰的死，"令正节烈可称，宜申奏旌表"。[4] 由此观之，公案小说不仅有意向庶民大众普及法律常识，更试图循此发挥善俗，达成维护社会秩序的功能，教化意味浓厚，故积极于礼教是非观念的辨明。[5] 纵使出现妇女入寺的不合礼，却又表现合乎礼教思维的节烈事迹，如此集冲突矛盾于一身，执法者还是能在礼法的原则下给予合理的定夺，找出适当的诠释意义，显示小说企图化解现实社会充满种种冲突与矛盾的理想。

事实上，不管公案小说或官方刑案记载，每位审判官，都尽可能发挥秉公处理的态度，将罪犯绳之以法，抚平受害者及其家属某种程度的伤痛，但值此之余，却也透露难以防患于事前而根本杜绝罪恶的无奈，不时对社会发出严守僧俗男女分际的号召，论及犯罪的根源，同归咎于僧俗的不守清规，尤对僧人的戒律废弛深感痛心。如《林侯求观音祈雨》一案，林尹判曰：

---

① 汤海若，《新刻海若汤先生汇集古今律条公案》，卷四，《淫僧类 · 晏代巡梦黄龙盘柱》，页181—182。

② 同上书，页182。

③ 吴沛泉汇编，《新刻名公神断明镜公案》，卷一，《人命类 · 周按院判僧杀妇》，页25。

④ 汤海若，《新刻海若汤先生汇集古今律条公案》，卷四，《淫僧类 · 晏代巡梦黄龙盘柱》，页179。

⑤ 泽田瑞穗论析公案书的性质，认为它不是记录事件之刑事民事的判例集，其加以润色，插入虚构、判决文等做法，方便作为当局者的参考，同时也有供一般读者鉴赏的目的，可以说是采取判例体裁的小说（《宋明清小说丛考》，《宝莲寺奸僧事件》，页85）。费丝言于其《由典范到规范：从明代贞节烈女的辨识与流传看贞节观念的严格化》（台北：台大出版委员会，1998）谈到统治者为强化其礼教是非观时，则透过"严旌别"以"明教化"的政治"寓政于教"之价值推广系统，借此让百姓知道善恶分际，以利纲常秩序的维持。页232—236。

审得僧真悟、僧真惺，佛口蛇心性，人面兽肝肠。忒轻薄，不将佛戒遵……果然色胆如天样。空门恋色，三光不畏知；花散沾身，五戒何曾讲？[①]

同样的观点，不断重复于晚明小说之中，完成于天启四、五年（1624—1625）间的《钟伯敬先生批评水浒忠义传·人物品评·海阇藜潘巧云》里，也提及："从来佛法淫戒最重么，看僧道贪淫，皆收无上苦报，而僧人每每犯之，杳不知戒，何也？"[②]可见世俗的眼光，视僧人淫戒易犯难守，是端造一切祸害的根源。这是否是一种偏见，尚待下文检讨。

四、戒律与法律规范的松弛与错置

不容讳言，僧人漠视戒律、素质低下，部分导因于腐化的佛教丛林，但也脱离不了现实环境的影响。

明中叶以后，随着流民人数的增加，窜入寺院寄食为僧为尼者，日益增多。寺院是他们向往的"无差之处，无粮之乡"[③]，也因此危害社会乡里甚深。诚如吕坤（1536—1618）所言：

游食僧道寄寺宿庵，五七成群，或顶经说法，或瞑目围坐，指称修造化缘，动索斗米匹布，稍不遂意，或含怒结仇，或咒诅魇镇。昼借贼名以恐吓，夜入盗伙而劫掠地方，第一大害。[④]

但出家为僧，对多数的流民或无赖来说，是个攒钱的好去处。湖南一位恶少廖志远，私买度牒，披剃为僧，积累财富，凭其"巧能摇唇鼓舌，夤缘扳附，多得士夫推荐，各处富家巨室皆捐金赠粟，又化善信男女焚香修醮，合会拜谶，多般设施，皆幻诱愚俗，利其财帛。不三四年，积财万计，广置衣服器

① 吴沛泉汇编，《明镜公案》，卷二，《奸情类·林侯求观音祈雨》，页 81—82。

② 不题撰人，《钟伯敬先生批评水浒忠义传》，据法国藏四知馆及积庆堂刊本影印，收入刘世德、陈庆浩、石昌渝主编，《古本小说丛刊》，第 24 辑第 1 册，北京：中华书局，1991，页 42。

③ 李心纯，《从生态系统的角度透视明代的流民现象——以黄河中下游流域的山西、河北为中心》，史念海主编，《中国历史地理论丛》，第 3 号，西安：陕西人民出版社，1998，页 146。

④ 吕坤，《吕公实政录》，卷四，《查归流民》，台北：文史哲出版社，1970，页 557。

皿,娶妻育子”。[①] 迨一切饱足后,唯恐事迹败露,丧失所有,便“自去投牒,请脱钳归俗”[②],结果被按察使崔黯识破,强迫还俗,财物器皿尽归公家处理,或施之贫民、或留为寺僧所用。

如此品流低俗之徒,相继避入丛林,腐蚀原本素质脆弱的佛教教团,带给社会诸多负面的影响。整体言之,流窜四方乞食的行脚僧危害地方更为严重,在僧俗混杂相关禁令中,尤重云游僧的取缔,吕坤提出与太祖雷同的制约办法,命令地方官员严格要求各寺住持,对于来寺投宿的行脚僧,“查其果有度牒,精于经典者,报名到官方,准容留”,其余的照数报官,遣回原籍并分配到附近僧寺“令其焚修”,“果行业不类”则勒令还俗。[③] 而时代稍晚于吕坤的释湛然圆澄,有鉴于明末此风炽盛,危及社会治安,严重破坏丛林清规,喟叹:“丛林之规扫地尽矣,佛日将沈,僧宝殆灭,吾惧三武之祸,且起于今日也,能无叹乎。”[④]谈及振兴之弊,释湛然认为应该适时修正统制佛教的几项政策,举明代所制,“不过四种;一曰定官制、二曰择住持、三曰考试度、四曰制游行”。[⑤] 其一,“制游行”,即是针对行脚僧管理对策的修正意见。他说:

> 凡欲远游于千里外者,必于本司,批给执照,然后许其远出,不尔,则如私行论。如千里内者,但照牒而已。如丛林见行脚者至,必讨执照,并度牒登簿,以便稽查。如无执照度牒者,不许容留。若人情苟纳者,查出,则私行私纳,一并究罪。如欲共住,将牒呈纳库司乃可。如欲起身,则查无过咎,付还度牒。如此则负罪逃匿者,莫之能混。[⑥]

湛然的办法,借助官吏在“路引”的发给上审慎严格外,丛林也要彻底执行有关路引和度牒的查察和管控制度,效果将比官方一味采取消极的“禁游食僧道,并来历不明者,何啻万一矣”。[⑦] 其实,湛然本身也明白“世态

---

① 吴沛泉汇编,《明镜公案》,卷一,《索骗类 · 崔按院搜僧积财》,页 48—49。
② 同上书,页 49。
③ 吕坤,《吕公实政录》,卷四,《查归流民》,页 558。
④ 释圆澄,《慨古录》,页 366 下。
⑤ 同上书,页 368 中。
⑥ 同上书,页 369 中。
⑦ 同上。

之久，不能无敝，因敝制法”的道理[①]，若用“不得其人”，则难收管制之效。而论及弊端的根源，还是在于“制法之不尽善耳”。并指出太祖在相关法制上的缺失，他说：“沙门其类繁多，种性不能一齐，非佛之教不善，而国家设教未尽善耳。”[②]原因在于：

> 且先代之度僧，必由考试，中式者与之给牒披剃。今时度僧，立例上银，既称贫僧，安能纳牒。而太祖佑于例外，致使无名之流，得以潜之。然则此之流类，满于天下。[③]

看来，“负罪逃匿者”，混迹寺院之情，莫之能禁，乃源自太祖容许纳银购牒的弊端。同时“太祖将禅教瑜伽开为二门。禅门受戒为度，应门纳牒为度”。[④] 愿意成为瑜伽教（应门）僧尼者，只要纳银便可取得度牒，不用受比丘或比丘尼具足戒。由于资格取得容易，致使数量增加，品流纷杂而僧尼素质降低。[⑤] 太祖此一政策，以国家法律取代出家戒律在僧尼团体的规范地位，并不能有效控管僧团素质，毕竟“律与戒，相为表里，则欲群空门万有不齐之众，使之眺首抑心，而奉空王之三尺者，舍律其何由焉”。[⑥] 戒律是维系教团伦理的根本，若仅施行法律，则僧尼之行将无异世俗之人。

至于禅门凭受戒取牒的规定，早被卖牒制所瓦解，更何况“自嘉靖间，迄今五十年，不开戒坛，而禅家者流，无可凭据，散漫四方，致使玉石同焚，金鍮莫辨”[⑦]。可见有明一朝，佛教戒律的废弛，问题倒不全在佛教或僧尼本身，政权的干预也是要因。制度的缺失导致杂流之徒纷纷窜进佛门，恶化丛

---

① 释圆澄，《慨古录》，页369中。

② 同上书，页368上。

③ 同上书，页368a、b。

④ 同上书，页369a。

⑤ 日本学者长谷部幽蹊论及明末清初禅门丛林的授具足戒时，说道：“明代中期被视为佛法衰退的时期，其间诸宗的系谱、师僧的传记等多归于湮灭，有关教团的动向、法仪方面不明之处，不少。盖度牒的乱发，带来僧徒数量的增大，及相关设施之数量的膨胀，表面上教团显得盛大，但实质上，师承紊乱、人才不出无以振宗风，且因戒坛的封锁，受戒轨则自行废弛。”参见长谷部幽蹊，《明清佛教教团史研究》，第四章《律苑の授戒より禅门丛林の授戒へ》，东京：同朋社，1993，页154—155。

⑥ 祁承㸁手书，《湛然圆澄慨古录序》，收入《大藏新纂卍续藏经》，台北：白马精舍印经会，出版年不详，第65册，页366b。

⑦ 释圆澄，《慨古录》，页369a。

林戒仪，所谓："明代将末，禅律陵夷，人多怠惰，不尊佛制，字号宗门，不拘小节，放纵自恣，时无昼夜，过午饱食，违佛明制。兹不但孔门失于淳儒，即释门亦失于真僧矣。"①

明代佛教深受政权掌控，教权无法自主，致使教团严重依附于政权，社会性浓厚，又明中叶以来，礼教松弛、社会思维急遽转变，僧团素质深受影响，戒律脱序之出家众，越趋增多。② 如是的佛教教团，法律权威远在戒律之上，甚难根除因戒律废弛所酿造的僧俗问题，因为法律的严格管控并不能产生高度自持而清静寡欲的高僧或戒律严谨的丛林。同样，社会道德伦常的失序，亦难依托于严刑峻法的彻底重建，法律终究是治标的工具，非治本良方。

终明一朝，除佛教界少数有识之士从事戒律复兴外，面对日渐荒惰的戒行，逐渐开放的僧俗二界，应之以法律和社会舆论，也仅是无奈的应变对策而已；诚如公案小说极富教化意味，却不具法律的强制性或任何具体惩罚的效力，局限它所能发挥的功能。况且，因循着陈套的传统说教思维，未能给予亟欲求新求变的晚明社会一股强劲有理的说服力量，清官的廉能、冤狱的雪耻、恶人的正法，充其量只能让不满社会现实之读者，暂获大快人心的满足感！社会所面临的是价值观念的转变，需要一套适时的道德伦理观予以引导。晚明活络的思想界能否提供有效指引僧俗男女的道德系统，以解决各阶层间的价值对立，是接下来试图探讨的课题。

五、妇女大众的朝山礼佛与信佛价值观

（一）朝山礼佛的社会基础

在僧俗男女分际模糊、僧人淫乱等不利于妇女贞节名誉的信仰环境里，为何多数的妇女仍旧热衷于佛教的信奉及相关信仰活动的参与？释湛

---

① 弘赞编，《木人剩稿》，卷二，《警策缁素》，收入《明版嘉兴大藏经》，台北：新文丰出版公司，1987，第35册，页487。

② 黄卓越，《佛教与晚明佛学思潮》（北京：东方出版社，1997）第一章《晚明文学思潮之性质溯源》，析论明中叶，由于外部受到官方思想对佛学的不断责难、征伐，与内部创造活力的失却，禅门僧众素质低劣，以致佛门处于有史以来最为颓败的时期，页5。

然对于执政者指责因僧俗男女的往来败坏风俗，故不许女性入寺烧香的做法，批驳这是“不究其端”之见。他认为伤风败俗之事，多出于往来娴熟的亲邻眷属间，非朝夕所能，“岂于稠人广众之中，而有是事乎？”[1]他说：

> 凡讲经处必以千百同居，岂千百人中，无一二忠信，而肯容其如是胡为耶？吾一生之内，所闻伤风败俗之事，僧道十无其一，俗人十居其九。[2]

释湛然如此切中问题又尖锐的反批，是僧界少见之论，对于问题的洞察，与执政者及士夫所宣传的观念相左。依其所见，伤风败俗的根本，不在于僧俗男女的听经集会或女性的入寺烧香，而僧道淫乱之事也远在俗人之下，俗世男女之不禁才是肇因。可见，佛门的信仰环境，并非尽如统治者所灌输的，对于妇女是个充满淫秽而危险的地方。释湛然的说法，反而较符合为何还有众多的妇女纷纷走入寺院，烧香礼佛的事实。

举凡明代各方志或笔记小说，屡见成群妇女外出行香，赶庙会、法会的活动记载[3]，相关研究颇丰，容不赘述于此。大体而言，岁时节庆、迎神赛会，各寺定期举行的讲会、法会，都是妇女外出行走的好时机，而携攘往来的妇女成为家户大小观赏的街景[4]，屠隆的乐府诗《元宵篇》，曾赋诗歌咏江南元宵灯节，佳丽穿梭如云的美好景致，诗云：

> 六街尘起万人来，车马踏城城欲动。杰阁朱楼大路平，谁家妖丽不关情。王孙映雪披官锦，少女如花坐玉笙。王孙少女两相怜，香粉丛中彩袖联。垆头醉客歌青鬓，陌上游人拾翠钿。人间此夕复何夕，莫遣东方开曙色。不知天上夜何其，应念嫦娥眠不淂（得）。幨帏袅袅出行

---

① 释圆澄，《慨古录》，页374a。

② 同上书，页374a、b。

③ 例如释智达，《增广归元镜》（上海：上海古籍出版社，1986），第9出，《善信结社》，述及念佛法会之日：“人众云集而来，善男信女各各喜助这个传灯念佛道场，功德不小……是以各处贵官缙绅长者，齐心皈依护法，今日会期道场全佛拜忏，人山人海。”页22。

④ 张岱，《陶庵梦忆》（上海：上海远东出版社，1996），卷六，《绍兴灯景》记述：“五夜市廛，如横街轩亭、会稽县西桥，闾里相约，故盛其灯。更于其地斗狮子灯，鼓吹弹唱，施放烟火，挤挤杂杂。……城中妇女多相率步行，往闹处看灯，否则大家小户杂坐门前，吃瓜子糖豆，看往来士女，午夜方散。”页168。

春，羽骑霓旌徙若云。千家绮绣悬华屋，一道灯花拥使君。[①]

法会、庙会、灯市，妇女乐此不疲，礼佛拜神、消遣娱乐外，消费购物亦是赴会的重点。市集所贩，多为妇人喜爱物品："灯市虽无所不有，然其大端有二，纨素珠玉多，宜于妇人，一也；华丽装饰多，宜于贵戚，二也。"[②]再如"西湖香市"，汇聚各地远来赴会赶集的香客，也多以逐市购物为主，进香之人，"无不市，而独凑集于昭庆寺，昭庆寺两廊故无日不市场者"。"凡臙䬼簪珥，牙尺剪刀，以致经典木鱼……无所不集。"而"士女闲都，不胜其村妆野妇之乔画"，辏集而至的香客，"如逃如逐，如奔如追，撩扑不开，牵挽不住。数百十万男男女女老老少少，日簇拥于寺之前后左右者"。凡此均见妇女热衷于外出行走及消费购物的身影。[③]

妇女消费行为活络，与明代中叶以后商品经济的高度发展、社会风俗日趋奢侈密切相关。妇女适此风潮，尽求欲望的满足，争奇斗艳之风更添奢华之俗，《客座赘语》述及："俗尚日奢，妇女尤甚。家才担石，已贸罗绮，积未锱铢，先营珠翠。"[④]服饰方面，妇女则是"僭越无等"的三种人之一，不分贵贱，"其妇外出，莫不首戴珠箍，身被文绣，一切白泽、麒麟、飞鱼、坐莽，靡不有之"。[⑤] 被视为制造社会"僭拟无涯"风潮的先端[⑥]，成为统治者及传统士大夫取缔导正的对象，以僭越礼制，苛责晚明奢靡之风致使道德伦常崩坏，拟借禁奢以防上下尊卑、礼仪秩序的失衡。如岸本美绪所言："多数指出，不分阶级，奢侈化的倾向，自明末开始。全体观之，亦可将此视为上下秩序混乱的一贯趋势。"[⑦]林丽月则论析明"朝廷申禁奢侈的频繁与社会的奢靡僭分成风，也反映了中晚明统治阶级与被统治阶级在禁奢政策中的优劣易

---

① 屠隆，《由拳集》，卷六，《七言古诗·元宵篇》，台北：伟文图书出版社有限公司，1977，页224—225。

② 谢肇淛，《五杂组》，卷三，《地部一》，页61。

③ 关于"西湖香市"的记载，主要参考张岱，《陶庵梦忆》，卷七，《西湖香市》，页189。

④ 顾起元，《客座赘语》，卷二，《民利》，北京：中华书局，1987，页67。

⑤ 沈德符，《万历野获编》，卷五，《服色之僭》，页148。明代妇女的服饰与社会风尚，可参见陈宝良，《明代社会生活史》，第三章《服饰生活》，北京：中国社会科学出版社，2004，页190—207。

⑥ 滕新才，《明朝中后期妇女问题新识》，《西南师范大学学报（人文社会科学版）》，第26卷第2期，重庆：西南师范大学，2003年3月，页118。

⑦ 岸本美绪，《明清时代の身分感觉》，森正夫等编集，《明清时代史の基本问题》，东京：汲古书院，1997，页423。

势……越到明末，朝廷以申禁代表的政治力显然越不敌社会经济力的冲击”。[①] 妇女在此奢靡风潮、物力增盛的时代里，展开她们丰富而多彩的消费生活，虽引起部分士大夫的批判与地方官的禁止[②]，然而在商品化与传统礼教逐日解放的社会里，妇女的这些行为却因着“百姓日用”是道与“穿衣吃饭，即是人伦物理”的思想，获得伸展的空间。[③]

可见妇女赴庙会、入寺烧香、赶市集等，相当程度是大环境所开放容许的行为，同时社会也提供了方便妇女如此的生活空间与设施，如湖光山色的寺院景观提供休闲游憩的空间外，也是精神信仰重地，又是市集重镇[④]，多重的社会机能，可以满足妇女入寺烧香、休闲玩赏以及购物消费的多元需求。[⑤] 因此不管是基于应俗，或是为了游赏消费，还是虔诚的信仰心理，妇女因赶集而入寺烧香，或是因入寺焚香而赶集，多属社会风潮下的演变结果，纵使统治阶层或儒学之士有意禁止取缔，像嘉靖年间霍韬强力执行“绝妇女之入庵院”政策[⑥]，或“富贵之家……及端午，打造龙船，竞渡无

① 林丽月，《明代禁奢令初探》，《台湾师范大学历史学报》，第22期，台北：台湾师范大学历史系所，1994年6月，页70—71。此文提到，历代朝廷“以禁奢令为维护阶级结构与政治社会秩序的重要阶段”，页57—58。

② 巫仁恕在其《奢侈的女人：明清时期江南妇女的消费文化》（台北：三民书局，2005）一书中，述及明清士大夫对于妇女奢侈消费的许多批评，说：“其中夹杂着性别偏见，甚至以法令严格规范妇女奢侈的消费。”

③ 李贽，《焚书》，台北：汉京文化事业有限公司，1984，卷一，《答邓石阳》，页4。又何心隐，《何心隐集》（北京：中华书局，1960），卷三：“欲货色，欲也。欲聚和，欲也。族未聚和，欲皆逐逐，虽不欲货色，奚欲哉？族既聚和，欲亦育育。虽不欲聚和，奚欲哉？……太王虽欲色，亦欲与百姓同欲，以基王积，以育欲也。”肯定百姓的欲望，页73。相关的论述，可参照郑宗义，《性情与情性：论明末泰州学派的情欲观》一文，收入熊秉真、张寿安合编，《情欲明清·达情篇》，台北：麦田出版社，2004，页69—76。

④ 王平宇，《宋代妇女的佛教信仰——兼论士大夫观点的诠释与批评》（新竹：清华大学历史研究所硕士论文，1998），也言及风景秀丽的名山大刹，能够吸引络绎不绝的游人，所带动的人潮，使寺院成为商业交易中心。页25。

⑤ 关于明清妇女游憩生活与娱乐空间的扩大，可参考高彦颐，《“空间”与“家”——论明末清初妇女的生活空间》，《近代中国妇女史研究》，台北：“中研究”院近代史研究所，1995年8月，第3期，页30—31；及巫仁恕，《奢侈的女人：明清时期江南妇女的消费文化》，《妇女的奢侈消费·空间消费的奢侈化》，页36—44。

⑥ 焦竑，《玉堂丛语》，卷二，《政事》，北京：中华书局，1981，页48。

时，游玩湖山寺院，男女混杂，合无通行禁治"①，以及苏州昆山人岩本(志道)"遇他人女妇之寺观庙宇者，必扬言斥其非"等②，都难抵俗之所尚。名教人士的挞伐及禁令的一再重申，都无法禁止妇人入寺礼佛的热情，及其意欲跨越闺房之限，追求房门外更宽广而多彩的生活。③

明中叶以后商业社会的开放及思想的活泼与多元，确实是支持妇女外出行走，扩大生活空间的重要基础。研究指出，商品经济的繁荣，有助于妇女意识的抬头和女性地位的提高，况且士大夫如吕坤、凌蒙初、冯梦龙、谢肇淛、李贽、袁宏道等均强调人性自由、男女平等的启蒙意识，遂使广大妇女逐渐脱离礼教的禁锢，"在一定程度上争取了个性自由"④，明显可见者，便是商业发达的城市妇女纷纷走出家门的现象。①

(二) 妇女大众的信佛价值观

本文站在广义的庶民佛教立场，借由妇女外出朝山、赶庙会、烧香礼佛

① 黄训，《名臣经济录》，卷二七，《钦遵圣训严禁奢侈事汪鋐》，收入王云五主编，《四库全书珍本(三集)》，台北：台湾商务印书馆，1977，第513册，页12。

② 李诩，《戒庵老人漫笔》，卷二，《严大理遗事》，北京：中华书局，1982，页69。

③ 常建华，《明代方志所见岁时节日的女性活动》一文，述及"女性是岁时节日的主要参与者"，并诠释此一历史现象为"明代女性在岁时节日有属于自己的生活，她们行动比较自由，节日调节了女性的生活节奏，释放出女性对美的追求，走出家门的祈盼以及内心的独白"。(釜山：《中国史学会第3回国际学术大会：通国中国妇女看中国历史论文集》，2002，页265—275。)

④ 滕新才，《明朝中后期妇女问题新识》，页117—121。刘长江于《明清贞节观嬗变述论》(《西南民族大学学报·人文社科版》，第24卷第12期，成都：西南民族大学，2003年12月)也提到同样的观点，即明代中后期士大夫的反传统礼教思想，"进一步助长了广大妇女自我意识的加强，推动了们争取人格独力和个性解放的进步活动"。刘氏的此一见解与前揭滕新才的论点极为相似，有可能参照滕氏的论著，但未见任何注明，页215。而赵崔莉，《明代妇女的法律地位》(《安徽师范大学学报(人文社会科学版)》，第32卷第1期，芜湖：安徽师范大学，2004年1月)则从明代法律规定妇女拥有某种程度的婚姻自主权及寡妇再嫁权，来说明此时女性地位及自我意识提高的现象，并分析明中叶以后，左派王学的异端思想，影响士大夫阶层掀起一股同情妇女疾苦的思潮，"为妇女自身的解放提供思想理论的武器"。页106—111。

① 刘长江，《明清贞节观嬗变述论》一文，以扬州城妇女为例，说明妇女外出行走的社会现象。

及参加法会结社的宗教活动,以讨论妇女大众何以奉佛的一般性价值。[①]

究竟妇女为何烧香礼佛?所求何事?钱与谦对前来西湖天竺寺烧香的妇女,题诗细数其礼佛神韵与装束形貌:

> 窄窄弓鞋款款抬,为烧天竺炷香来,眸凝绿水波微动,掌合白莲花未开。腰细漫摇春日柳,脸匀初试雪天梅,不知暗说缘何事,斜插金钗拨冷灰。[②]

但百媚千娇的纤弱女子为何来寺烧香,钱与谦亦不知其烧香"暗说缘何事"。此涉及女性内在思维与情感依止,不易得知。

上述所见,妇女有为敬佛、为日常应俗之举、为休闲游憩、为购物消费而入寺烧香或朝山、赶庙会[③],所求,或许是一般熟知的,如为婚姻、为求嗣、为家庭、为消灾祈福、为拔度亡灵、为还愿、为布施、为功德等,均是促动妇女奉佛的普遍性动机,它们可能是一时兴起,也可能是长时间支撑某妇从事礼佛敬菩萨的价值所在。然而内心倾吐之事,不易就此察知。透过笔记、小说、

---

① 学界称明代佛教为"庶民佛教"或"民间佛教",乃针对其发展特质,及相对于唐宋以前"义理佛教"的称呼。据中村元等编集,《アジア仏教史・中国编Ⅱ・民眾の佛教》(东京:成佼出版社,1977)第六章《明代の庶民佛教》中牧田谛亮的论述,其言:"所谓庶民佛教,应该是指流传于社会底层,为其所信仰的佛教之谓。可以认为是非正统的佛教、迷信化和世俗化了的佛教。……据一直以来的见解,明代佛教被说成完全不值得一顾。若就教学方面而言,也许可以这么说,但是,在当时的人们当中,作为宗教的佛教,从其如何渗透、如何被实践的过程来看,所谓'明代的庶民佛教',乃显示既是外来的宗教,也普遍渗入中国人性格之中的一种佛教实态。"页108。虽具有贬视意谓,内容却显示明代佛教广泛流布于社会底层的渗透力和教化力,高度杂糅儒、道二教及民间信仰的内涵。以极简易的佛教善恶因果论,将佛教信仰深植于大众生活之中,多与民间宗教、道教和儒家基本思想重叠混合。因此对大众来说,佛教是什么,可能是个既笼统又含混的概念,甚至是不具任何信仰实质意义的问题,只要吃斋拜佛、念佛结社、入寺烧香、赶庙会、作佛事、布施救济,便是奉佛之行,大不同于知识僧的义理信奉;如释圆澄在其《慨古录》中,对于正统佛教与民间宗教进行辨正,认为世人的莫辨,造成佛教莫大的伤害。他说:"今之丛林众满百余,辄称红莲白莲之流,一例禁之,致使吾教之衰,莫可振救。……沙门讲演,必登堂升座,四众同闻,与彼夜聚晓散私相传习者,迥然不同,而皆同类禁绝。"页368a。

② 余永麟,《北窗琐语》,收入《笔记小说大观》,台北:新兴书局,1976,第12编第1册,页148—149。

③ 梅莉,《从〈醒世姻缘传〉看明清妇女的朝山进香》(《武汉大学学报(人文科学版)》,第56卷第1期,武汉:武汉大学,2003年1月)一文,分析女性热衷于上庙烧香,甚至长途跋涉朝山的原因有三:其一、宗教信仰。说及唐代以后,佛教成为妇女欲意解脱宗法礼制束缚的精神依止处,故不辞山高路远,"逢有寺庙便烧香礼拜"。其二、群体交往的吸引,"为她们外出活动、遣怀散闷、寻求有情大开了方便之门"。其三、游山玩水。页56—57。

戏曲等少数相关题材，或许可以让我们较具体理解妇女奉佛的某些缘由，及其如何挣脱社会对于妇女信佛的规范而获得内在思维与情感依靠的心路历程。

冯梦龙的《烧香娘娘》山歌，借着乡下一位"姐儿"极力争取外出烧香的故事，说出女性对于自己的信仰乃至迈出家门的坚持与渴望。姐儿想要还愿烧香，但外出烧香，少不得银两，她的丈夫劝到："目下无柴少米，做生意咦介无赚处个孔方。春季屋钱要紧，米钱又无抵当，烧香虽则是个好事，算来要费介二钱个放光。"[①]没想到这番话，惹得姐儿怒火冲天，歌云：

> 心火爆出子个太阳，天灾神祸骂子几句，乌龟亡八也骂子千万百声。抬儿胱凳只听得霹雳拍拉，碗盏壶瓶流水倾匡。（猫儿坠）天灾神祸，打你大巴掌，谁许你胡言乱主张。我今立意要烧香，无状，再开言，教你满身青胖。[②]

姐儿似泼妇般横竖不讲理，执意烧香还愿，是她与三茆菩萨私下许的诺言，若背信，恐祸害临头。或许这是姐儿内心深处执意不舍又不容他人触犯的最大禁忌，也难怪她的夫婿说得有理，听在姐儿心里，却是一种歪理、亵渎与冒犯。好比谢肇淛所形容的，凡妇人女子"敬信四神，无敢有心非巷议者"。[③] 姐儿认为"若不去还香愿，非为女中夫"。[④] 这种对菩萨信守的精神，某种意义上，又是姐儿对自己人格的一种认同和骄傲，也是她之所以不畏万难而致力于烧香还愿的价值所在。

姐儿的信佛态度，虽不能视为所有女性奉佛的共同性格，类似的，却不乏所见。《醒世姻缘》传的素姐，身为监生夫人，算是地方上有身份的人，当她坚持随香会前往泰山烧香时，她的公公对儿子说："你如今做着监生，也算是诗礼人家了，怎好叫年小的女人随会烧香的？……他既发心待去，咱等收完了秋，头口闲了，收拾盘缠，你两口可去不迟，别要跟着那老侯婆香

---

① 冯梦龙编，《山歌部》，卷一〇，《桐城时兴歌》，收入冯梦龙等编，《明清民歌时调集》上，上海：上海古籍出版社，1987，页418—419。

② 同上书，页419。

③ 谢肇淛著，《五杂俎》，卷一五，《事部三》，页303。

④ 冯梦龙编，《山歌部》，卷一〇，《桐城时兴歌》，页420。

的。”[①]素姐听了，不由怒道：“我只是如今就去！我必要去！……怎么这一点事儿就主不的呢？你快早依随着我，是你便宜！你只休要后悔！”素姐的反应与姐儿没有两样，相当凶悍。弟弟薛如卞虽亦劝阻：“依我说，姐姐你去不的，这是好人家的妇女，也合人随社烧香的么？”[②]见劝不住，最后只好转劝姐夫陪同姐姐前去烧香。[③]

看来，两位女性的执意与强悍，表达了她们不愿为人限制的自主心理。[④] 姐儿是下层妇女，素姐算得上富贵人家，但她们执意烧香、横竖不理人的行径却不因社会地位而有别，姐儿烧香还愿之行，碍于经济匮乏而遭到家人的劝阻，素姐则因家人碍于颜面难堪而受到劝诫。但素姐的反应，透露着连一点小事都无法当家作主的无奈与愤怒，她是一心想挣脱传统束缚而不为礼教压制的女性，只是身处乡宦之家，所受的约束比姐儿大，为了反击，处处表现得凶狠泼辣。似乎也唯有如此，她们才能与传统旧俗对抗，排除万难，为自己争取喘息的空间。像姐儿为了乔装打扮，借贷与典当钱财物资，达到不计成本的疯狂状态。[⑤]

这在明清时期，非鲜见之事，盛装出游，乃妇女外出烧香、赶庙会的一件大事，没有经济能力还无法参与。[⑥] 或许因为如此，进香、庙会等事，多少引起男性的厌烦与不满，《增广归元镜》说道：“最可恨的是妇人，汉子难些出门时，他偏要包缉片金，东家借西家借。汉子手底下略好些，他又要上会了、

① 西周生，《醒世姻缘》，第 68 回，《侯道婆伙倡邪教 狄监生自控妻驴》，页 840。

② 同上书，页 846。

③ 同上书，页 848—849。

④ 妒悍之妇是晚明小说论述主题之一，李新灿认为“特别是明清时代，由于社会的急剧变化和女性主体意识日渐苏醒，女性出于自我保护的妒悍之风日益隆盛”。参见李新灿，《女性对男权的挑战及其失败——从明清小说看女性妒悍与男性惩妒》，《学术论坛》2003 年第 6 期，页 103。刘长江，《明清贞节观嬗变述论》一文，提出：“17 世纪中国文坛风行的以泼妇为主题的创作现象，具体地说是妇女在家庭中地位有提高的倾向。”页 12。

⑤ 冯梦龙编，《山歌部》，卷一〇，《桐城时兴歌》，页 420。又滕新才、刘秀兰撰，《明朝中后期服饰文化特征探析》中，说到：“妇女服饰的争奇斗艳具有一种天然的优势，而且往往不顾经济实力。”《西南民族学院学报 · 哲学社会科学版》，第 21 卷第 8 期（2000 年 8 月），页 135。

⑥ 梅莉，《从〈醒世姻缘传〉看明清妇女的朝山进香》一文谈到：“在明清两代，无论是城市平民，还是乡野村夫，不少人一生省吃简用，其目的就是为了朝山进香、祈福还愿。在明清朝山进香的队伍中，尤其引人注目的是妇女群体。”页 54。

烧香了,分明是逛罢了,什庅进香?"[1]姐儿一身的精心装扮,一到夜里,便撞上骗子,"满身被剥得精光"。[2] 素姐也于玉皇船会中,遇到一群少年恶棍,把她的衣裳剥得罄净,"连两只脚一双绣鞋也不曾留与他,头发拔去了一半,打了个七死八活"[3],遭遇比姐儿更惨。

凡妇女入寺烧香,并非尽是如此下场,但滋生事端,却是屡有所见。素姐递状告官,反被太守训斥:"你这小小年纪,不守闺门,跟了人串寺寻僧,本等该奉守道的通行,拶你一拶,敲一百敲,再拿出你丈夫来问罪才是。"[4] 光棍劫财不被追究,倒归罪妇人入寺烧香的不是,因素姐之行,已严重违逆传统"男主外、女主内"的规范,足让门风受损。[5] 所以太守张贴告示,重申妇女入寺烧香之禁,写道:

> 济南府为严禁妇女入庙烧香,以正风俗,以杜衅端事:照得男女有别,内外宜防。所有佛刹神祠,乃僧道修焚之所;缁秃黄冠,举世比之淫魔色鬼,见有妇人,不啻如蝇集血,若蚁聚膻。所以贞姬良妇,匿迹惟恐不深,韬影尚虞不远。近有无耻妇人,不守闺门,呼朋引类,投师受戒,出入空门,致有狄监生之妻薛氏,往玉皇庙烧香,路过通仙桥上,被群棍劫夺簪珥,褫剥去衣。此本妇自供如此,其中受辱隐情,尚有不忍言者。……自示之后,凡系良家妻妾,务须洗涤肺肠,恪守阃教。[6]

类似的告示频繁出现于小说之中[7],官府严厉指斥僧道及入寺妇女的

---

① 释智达,《增广归元镜》,第八出,《劝夫改业》,页21。

② 冯梦龙编,《山歌部》,卷一〇,《桐城时兴歌》,页421—424。

③ 西周生,《醒世姻缘》,第七十三回,《众妇女合群上庙 诸恶少结党拦桥》,页900。

④ 同上书,页912。

⑤ 根据黄标,《庭书频说·防闲内外》的看法,欲求家门清静,必须严防"阃内多隙。万一中冓失节,声传邻里,虽祖功宗德,不足盖一时之丑"。所以"勿因报赛而登山入庙,勿信邪说而往来六婆……"(收入张伯行辑,夏锡畴钞录,《课子随笔钞》,台北:文史哲出版社,1987,卷三,页152。)又汤斌,《汤子遗书》(收入王云五主编,《四库全书珍本(十一集)》,台北:台湾商务印书馆,1981,第177册),卷九,《告谕·严禁妇女入寺燃身以正风化》载,清初工部尚书汤斌仍对于妇女入寺,提出妇女应安于内的劝诫,说:"妇职但司中馈闺幼,专习女红,皆宜静处闺帏……不得仍蹈从前恶习入寺",行淫乱之事。页5—6。

⑥ 西周生,《醒世姻缘》,第73回,《众妇女合群上庙 诸恶少结党拦桥》,页913。

⑦ 冯梦龙,《醒世恒言》(北京:华夏出版社,1997),第39卷,《汪大尹火焚宝莲寺》载,为求子入寺礼佛烧香的妇女,却因此而遭到性侵害,所以地方官为导正妇女入寺之风,于是"各省直州府传闻此事,无不出榜戒谕,从今不许妇女入寺烧香。至今上司往往明文严禁,盖为此也!"页492。

邪与淫，字词之间，不免苛责过当。即便官府措辞严厉，入寺烧香奉佛的妇女犹不能禁，似乎无视礼教与禁令的存在。事实上，如姐儿抱持强烈还愿心志的妇人，纵令国家禁足，亦无法夺其履行信愿之决心，姐儿的奉佛情态，表现出对自我信仰价值的珍重外，从相关史料来看，烧香还愿已为妇女找到自我闲散、解放的出口，是妇女不惜与社会禁忌对抗而极欲争取的机会。妇女的入寺烧香，不外受到信仰价值的驱使，而消费购物、外出旅游也都是促使妇女乐此不疲的动力。①

虽然社会还有不少人像狄员外与薛如卞抱持传统礼教观念，视烧香还愿非大家闺秀之行，但现实里，上庙会的，却是"那人山人海的女人，不知多少乡宦人家的奶奶，官儿人家的小姐哩"。② 庙会结社、烧香还愿，已是上下妇女阶层渐趋一致的休闲活动。根据梅莉的分析，朝山进香的妇女"多数生活艰辛、略无知识"，也有生活富足，"但缺乏感情慰藉或不耐家庭生活的苦闷，她们需要精神寄托与交流，需要别人的同情与帮助，也需要外出活动遣怀散闷，所以极易接受宗教结社的诱惑"。③ 妇女借由外出烧香或宗教结社的机会，让自我走出家门、步入人群，让平日积压的情绪得以暂时获得释放与慰藉。如是解脱的心情，应是大部分的妇女愿意一再参与信仰活动并付出大笔财力的原因之一。

入寺烧香等诸多信佛活动已逐步将妇女从家庭领域带进更广的社交圈，这股脱离传统固守家庭本位的女性作风，冲击着社会旧俗，造成文献上出现两极化的妇女形象：非严守礼教的良妇，便是步出闺房的无耻荡妇，缺乏社会转型过程中寻求蜕变的妇女形象。这是社会面临道德重整之际所产生的新问题，不仅转型期的妇女新形象或是妇女新道德的建立处于模糊不清的阶段，即使是士大夫面对急剧变化的晚明社会，旧的价值体系被打破，而新的价值体系尚未建立之前，他们也处在社会重新规范与整合前的"道德观念的空隙"期，可是却在旧道德松弛之际，士人们的自

① 正如侯道婆与张道婆对素姐所说的："这烧香，一为积福，一为看景消遥。"参见西周生，《醒世姻缘》，第 68 回，《侯道婆伙倡邪教 狄监生自控妻驴》，页 845。

② 西周生著，《醒世姻缘》，第 56 回，《狄员外纳妾代庖 薛素姐殴夫生气》，页 703。

③ 梅莉，《从〈醒世姻缘传〉看明清妇女的朝山进香》，页 55。

我价值和个人意识得到充分的发展。[①] 同样,妇女外出进香、入寺礼佛之风的难禁,也是在旧道德礼教约束乏力下,妇人自我价值和个人意识获得发展的一种现象。

(三) 僧俗二界的回应

妇女外出的风潮,加剧僧俗男女接触的频繁,僧俗二界的分际,越陷于胶着不清的关系。僧界部分人士为维护僧团戒律,也秉持与统治者和传统士大夫一样的观念,坚持禁止妇女入寺的规范,他们并不是藐视女性,或基于女体污秽的观念而禁足女性入寺[②],而是着眼于他们本该严守的戒律,像嘉靖万历年间三藏法师对来寺的女眷劝诫:"女子,夫朝贵人,念佛家中也得,何得出见僧人!"[③]而明末密藏法师也告诫教团僧众,说:

> 一戒接待女众。夫妇女入寺礼佛,固其善心,然民风不古,谤讟易兴,而我教往往受斯玷累,不可不戒。今纵不能严拒其来,亦当渐为杜绝之计,凡我同居不许以一茶一饭款延妇女及接言谈,违者即时摈出。[④]

基此一说,可以了解某些僧人对于女性入寺的禁忌,在于"民风不古,谤讟易兴,而我教往往受斯玷累,不可不戒"。对于女性的教化,他们依然尊重、关心,明末藕溢大师(1599—1655)的《持咒香文》,同样表达对女信众的关怀,为其祈愿:

> 伏愿优婆塞程智我……及信女潘门钟氏、李门钟氏、王门潘氏、李氏大姐、李氏二姐等,于世法中,如意快乐。于出世法,志念深求。未种

---

① 周明初,《晚明士人心态及文学个案》,北京:东方出版社,1997,页190。王平宇认为宋代士大夫批评妇女前往寺院听经、游览名刹等行为,是因为他们缺乏回应社会急剧发展所衍生的各种复杂问题的能力。参见王平宇,《宋代妇女的佛教信仰——兼论士大夫观点的诠释与批评》,页101。

② 源淳子,《日本佛教の性差别》一文(收入大越爱子、源淳子、山下明子等著,《性差别する佛教》,京都:法藏馆,1994),论述佛教的女性歧视与女人五障之说对于社会禁制女人的文化影响。页105—150。

③ 刘侗、于奕正撰,《帝京景物略》,卷一,《十刹海》,上海:上海远东出版社,1996,页73。

④ 释道开,《密藏开禅师遗稿》,《密藏禅师楞严寺禅堂规约》,收入《明版嘉兴大藏经》,台北:新文丰出版公司,1987,第23册,页37下。

善根者，今当种。已种善根者，今增长。欲行恶法，皆悉不成。所修善业者，皆得成就。关闭一切诸恶趣门，开阐人天涅槃正路。①

所以说，密藏是为了双方的清誉与佛门的戒行而告诫弟子勿使妇女入寺礼佛，本是僧人该有的作风。

如是僧俗分际的严明，同是国家统治者及传统士大夫所乐见而亟欲维持的社会秩序，他们不是为了限制女性奉佛而采取禁止妇女入寺的策略，诚如前面多次提到的，是为了维护传统上下男女尊卑的社会阶级关系，不欲使之混乱，教导社会各阶层男女严守各自所应谨遵之"礼"——分际，以巩固中央统治权威于不坠。当然个中不乏基于妇女人身安全之考量，这是他们不断试图取缔妇女外出烧香的关怀点之一。②

可是，这股风潮，并不是一味企图维护传统社会人伦秩序的教说可以框住的，它需要统治者积极建立一套可以导正社会秩序的道德规范，而不是惶恐、困惑于旧道德的失序，陆续祭出取缔令即可解决。③ 禁不胜禁的现象，或许是统治者在没有适切指导政策下的一种因应措施，换句话说，采取默许的态度，只要它不严重击溃传统社会的威权，维持现状即可。

李贽的悲剧结局，可以说是传统威权者的最大反击。众所皆知，李贽对于女性抱持"男女平等"之见，其至理名言："不可止以妇人之见为短也。故谓人有男女则可，谓见有男女岂可夫？谓见有长短则可，谓男人之见尽长，女人之见尽短，又岂可夫？"④李贽既不避讳与妇女谈论佛法，且赞叹女性在佛学上的参悟能力，可是却因此招来社会严厉的诟骂，罗织种种的罪名，谓其：

与无良辈游于庵院，拉妓女，白昼同浴，勾引士人妻女，入庵讲法，

① 释智旭著，门人圆果录，《绝余编》，卷一，《持咒香文六月十四日》，收入《明版嘉兴大藏经》，第28册，页575上。

② 檀上宽，《明朝专制支配の史的构造》，第二部分第三章《"郑氏规范"の世界》，东京：汲古书院，1995，页295—302。

③ Timothy Brook（卜正民）著，方骏、王秀丽、罗天佑合译，《纵乐的困惑——明朝的商业与文化》（台北：联经出版社，2004）一书，举万历年间歙县知县张涛面对明初太祖所强力推行的道德秩序，"最终滑向一个完全商业化的、在张涛眼中还是道德堕落的社会"，而感到困扰、哀怨与恐惧，及其回应，作为观察明朝秉持传统旧道德的士大夫与商业文化现象之间各种冲突矛盾的焦点，页1—18。

④ 李贽，《焚书》，卷二，《答以女人学道为见短书》，页59。

至有携衾枕而宿庵观者，一境如狂。又作《观音问》一书，所谓观音者，皆士人妻子也。后生小子，喜其倡狂放肆，相率煽惑，至于明劫人财，强搂人妇，同于禽兽而不足恤。[1]

李贽之所以受到如此猛烈的抨击，与其强烈抵抗名教有关，虽然他强调"童心说"，不喜拘泥形式与教说，被视为"猖狂放肆"之人，但是从他的《安期告众文》、《告佛约束偈戒》、《戒众僧》等[2]，清楚显示李贽是位严于戒行的僧人，张鼐在《读卓吾老子书述》（万历四十六年，1618）一文中，就世人对李贽的种种责难与扭曲，提出辩驳。其言：

或谓卓吾老子削发奇，畜发奇，秃而髭须奇，诵经而荤血奇，为不知死则又奇。余谓此非卓吾老子之精神面目也。卓吾即不髡、不荤、不刎死，奇固自在。今赝而混者，是学其髡，学其荤血而刀锯以死也，岂不误人甚哉！[3]

再观《观音问》，乃李贽以书信回答澹然尼师关于佛理之问，而前述"所谓观音者，皆士人妻子"，乃不实指控。但这样的指控，却说明李贽的真情至性不能见容于传统社会的事实。[4] 晚明的社会，有人说它是恣情纵欲的解放社会，但在思想的革新上却面临上述的困难。[5] 可见，解放不是社会全面的现象，大众的思想行为，仍在政府不致失控的情况下逐次展开。而晚明思想界，在不易使对方折服的各家思想激荡与冲突下，某些士大夫也试图从中建构一道可以平衡此困境的道德思维，尽可能在传统社会的规范

---

① 《明神宗实录》，卷三六九，万历三十年（1602）闰二月乙卯条记载，页6918。

② 李贽，《焚书》，卷四，《杂述》，页165—166。

③ 李贽，《续焚书》，页2。

④ 对于李贽的境遇，在周志文，《晚明学术与知识分子论丛》，《何心隐与李贽的人伦观》里，评述："'异端'、'邪说'、'诋毁纲常名教'是历史给勇于提出新观点的人的一般称号。"（台北：大安出版社，1999，页132。）

⑤ 前揭郑宗义撰，《性情与情性：论明末泰州学派的情欲观》，提及晚明情欲中的情时，点出"以情为首出概念，来建构一套足以抗衡甚或取代理学的新典范，前述泰州学派传至何心隐、卓吾的转手已清楚表现出此一倾向。但毋庸讳言的是，他们的尝试在理论上仍有难以克服的困难……"同时指出："晚明崇尚情欲的风气是由很多不同的因素错综交织而成的，其中有出自理学内部的演变，有出自现实经世的关怀，有出自文学思潮的鼓动，当然也会有社会经济环境影响的一面。"页78。

下，进行适当的思维调整，举如晚明主倡三教合一的管东溟（1536—1608），荒木见悟评论“东溟自身，内心抱持承继朱子、王阳明以来第三次思潮的主导者之誓愿，但其内在潜藏的阶层意识及抑制自由意识，终究使其不能拥有担负时代革新之荣誉”。[①] 荒木氏进一步评价东溟在晚明思想界的地位，说：“在人与超越者之间的对应关系、欲求于自由与期望秩序的恢复、阶层的动摇与价值观的纷争上，仅以传统教学的准则，怎样也无法应变。在一片静待新议论出现的态势中，东溟其人是当中唯一挺身而出的人。”[②]

管东溟是位试图调整传统旧道德之人，就夫妇或节妇烈女的议题，主张：“夫可以明出其妻，妻亦可以阴远其夫，或者借归宁之名，寓分离之意。”[③]又言：“孔门三世出妇皆听其改醮，心更恻矣！世衰道微，丈夫固多欺世盗名，女子亦有然者，不如听其改节耳。故传家之道，还以孔门三世出妇之法为正。”[④]这是一种委婉而体谅人性的调适教说，与李贽扬弃传统名教，致使保守人士极度不安而有急欲去之而后安情绪的极端大不相同。由此思之，妇女大众入寺烧香、礼佛的普遍行为，在这样新旧道德调整的过程中，同样需要在统治者或传统士大夫可以容忍的限度下，进行适当的解放活动，亦即她们对于传统的规范还是需要某种程度的尊重与自我约束才行。

六、妇女学佛的自我实践与佛学思维

诚然，在新旧社会道德调整的过渡时期，妇女为了保有自身奉佛的自由与履行佛教信念，努力避免社会舆论的谴责，以及社会所担忧的因奉佛而招致种种违俗乱纪之事，应是她们该尽的本分。妇女在这方面的自我约束，据

---

① 荒木见悟，《明末宗教思想研究—管东溟の生涯とその思想》，东京：创文社，1979，《まえがき》，页1。

② 荒木见悟，《明末宗教思想研究—管东溟の生涯とその思想》，《まえがき》，页2。

③ 管东溟，《管登之从先维俗议》，卷五，《处嫁出之女》，据俞世德堂戊辰影印，日本：福冈学艺大学附属图书馆小仓分馆藏，页139。

④ 管东溟，《管登之从先维俗议》，卷五，《重烈女体孤孀》，页139。

文献显示，终明一代，查奉佛妇女，有终生严守不入寺烧香、不与僧尼往来、不赴佛会，而镇日诵经念佛、戒行清净且意念坚决者；有奉佛修持严谨而不避讳与僧尼往来，甚至径入佛门为尼者；也有如上述所见，多外出入寺烧香之一般奉佛妇女等几大类型。

（一）《古今图书集成·闺媛典》中节烈孝妇的奉佛行思

在大家熟知的《古今图书集成·闺媛典》卷二五至卷三六九的《闺淑部》、《闺孝部》、《闺义部》、《闺烈部》、《闺节部》、《闺藻部》、《闺慧部》、《闺奇部》、《闺巧部》、《闺恨部》、《闺悟部》诸传中，共列举明代 34903 位节烈孝义之妇。当中奉佛者有 184 人，仅占 0.52%，而各部妇女列传所举人数，及其个中茹素敬佛之妇，据《古今图书集成·闺媛典》所载，计《闺节部》最多，25138 人，奉佛者 129 人（0.5%）。其次是《闺烈部》，8407 人，奉佛者 9 人（0.1%）；合节烈之妇共 33545 人，奉佛者 138，仅占 0.4%。

表 1 《古今图书集成·闺媛典》中明代各部妇女之奉佛比例

各类型	闺淑部	闺孝部	闺义部	闺烈部	闺节部	闺藻部	闺慧部	闺奇部	闺巧部	闺恨部	闺悟部	总计
人数	161 人	782 人	239 人	8407 人	25138 人	97 人	2 人	37 人	3 人	14 人	23 人	34903 人
奉佛人数	2 人	11 人	3 人	9 人	129 人	7 人	2 人	1 人	1 人	3 人	16 人	184 人
奉佛比例	1.2%	1.5 %	1.3%	0.1%	0.5%	6.3%	100%	3%	33.3%	21.4%	69.6%	0.52%

据此分析，《古今图书集成·闺媛典》的编纂，主要着眼于传统贞节烈妇的道德观，赞赏她们的节烈孝行之余，连同肯定其奉佛斋素、剃发为尼的高洁行谊。换言之，并不是因为这些妇女奉佛的坚毅行为而认同她们的节烈，而是因为她们丧夫不二适，及聘未嫁而寡居终身的节烈之行而认可其奉佛行为。若分析这 184 位信佛妇女的奉佛因素及其社会阶层，如表 2 所示。

表 2 《古今图书集成·闺媛典》中明代各阶层妇女奉佛因素分析

各区域人数	社会阶层			遭遇						
	仕宦之家	庶民之家	贫困之家	寡者	未适而寡者	不婚者	被遗弃者	自然学佛者	孤者	因病或逃难
河北 13 人	3 人	7 人	3 人	6 人	1 人	2 人	1 人	3 人		
山西 3 人	2 人	1 人		3 人						
山东 11 人	7 人	3 人	1 人	8 人	1 人			1 人	1 人	
河南 4 人	2 人	2 人		2 人	1 人	1 人				
江苏 55 人	32 人	15 人	8 人	31 人	7 人	4 人		9 人		3 人
浙江 20 人	13 人	7 人		14 人	2 人	1 人		2 人		1 人
安徽 20 人	15 人	5 人		14 人	2 人	1 人		3 人		
江西 10 人	5 人	4 人	1 人	7 人	1 人			2 人		
湖北 12 人	8 人	4 人		11 人	1 人					
湖南 2 人	2 人			2 人						
四川 7 人	2 人	4 人		2 人				3 人		2 人
福建 9 人	6 人	3 人		7 人	1 人			1 人		
广东 13 人	5 人	7 人	1 人	9 人	2 人			2 人		
贵州 2 人	1 人	1 人		2 人						
云南 3 人	1 人	2 人		1 人				1 人		1 人
总计 184 人	103 人	65 人	14 人	119 人	19 人	9 人	1 人	26 人	1 人	7 人

因寡及聘而未嫁而茹素奉佛，或为尼之节妇烈女者 138 人，高达 75%，可见官方文书刻意宣扬妇女贞节孝义行思的意图。再涵括因抗婚、病痛、孤贫或被遗弃等饱受人生挫折而奉佛的 18 位，总因不幸而奉佛的妇女，高达 86%。自发性参禅学佛，被视为聪慧巧悟的妇女，仅 26 位，占 14%。就此比例，可以解释这些节烈孝妇多半以奉佛作为她们丧失人生最大依靠后所赖以生存的精神依止。而终生奉佛或出家为尼，应是节烈孝妇拒绝改嫁、抗婚乃至治病疗伤的一道良方。她们出家为尼，大多自断其发，并没有正式接

受比丘尼具足戒，不算正统比丘尼。这应是处在传统妇德洗礼下，妇女维护自我价值的应变之举，既能获得社会价值的认同又可行礼佛之事，进而保有独立自主的精神空间。

例如河北周赵氏，因寡而“持素纺绩为业，尝竟夜不寝，而念佛以寤寐为起止。及二子成立，家计渐给，乃请观音救苦及普门品等经，朝夕讽诵，老而弥笃”。[①] 河北博野县张氏孙媳袁氏，夫早丧，其姑“李怜袁无子，遣嫁再三。袁剪发为尼，令归家采织为生”。[②] 河北容城县陈氏，夫亡，其“舅虐，必欲嫁之，因割耳自誓。舅愈恚，欲火其居。氏……夜潜携至母家，长斋礼佛，缟素终身”。[③] 河北吴桥县张氏，夫死，无子女，“氏剪发自誓，欲为尼。父母怜其志，于宅边隙地筑一室，铸佛像其中。氏朝夕焚修不出，冲年守节，至死不回”。[④] 山西灵位县某氏，“少寡，矢死不二，恐或夺其志，毁容为尼，居本村张家庄小庵，终其身”。[⑤] 山东兖州马氏，“年十八而寡，静坐斗室，焚香礼佛，历四十年而终”。[⑥] 山东滋川人张氏，“年十八，遗腹生女，舅姑欲夺其志，氏抢地求死，翁感泣，遂以长子世哲之子汲嗣之。事亲抚孤，茹素奉佛六十余年”。[⑦] 江苏常熟人郑氏，其夫身殁，某指挥家婢主欲纳为妾，不从。至期迎亲，氏截断其耳，“遂乞为尼，终其身”。[⑧] 江苏长洲靖江县朱氏，结婚不数年，夫死，“氏哀痛不欲生，书金刚经数卷，间涉列女传、孝经，平居足不逾阈”。[⑨] 像江苏长洲靖江县褚氏妯娌三人皆寡，同事佛。[⑩] 而苏州府伍氏，其夫兆龙殁后，氏“谢却一切，深居礼佛，僮仆数岁以上，不得入中门，长斋蔬食，四十年如一日”。[⑪] 诸如此类，不胜枚举。誓死守节，甚尔以毁容、割耳

---

① 陈梦雷编，杨家骆类编，《古今图书集成·闺媛典》，卷三六九，《闺悟部》，台北：鼎文出版社，1977，页3610。

② 陈梦雷编，杨家骆类编，《古今图书集成·闺媛典》，卷一三五，《闺节部》，页1402。

③ 陈梦雷编，杨家骆类编，《古今图书集成·闺媛典》，卷二二八，《闺节部》，页2293。

④ 同上书，页2301。

⑤ 陈梦雷编，杨家骆类编，《古今图书集成·闺媛典》，卷二四五，《闺节部》，页2468。

⑥ 陈梦雷编，杨家骆类编，《古今图书集成·闺媛典》，卷一二四，《闺节部》，页1279。

⑦ 陈梦雷编，杨家骆类编，《古今图书集成·闺媛典》，卷二三七，《闺节部》，页2388。

⑧ 陈梦雷编，杨家骆类编，《古今图书集成·闺媛典》，卷一二九，《闺节部》，页1334。

⑨ 陈梦雷编，杨家骆类编，《古今图书集成·闺媛典》，卷二五七，《闺节部》，页2581。

⑩ 陈梦雷编，杨家骆类编，《古今图书集成·闺媛典》，卷二五五，《闺节部》，页2565。

⑪ 陈梦雷编，杨家骆类编，《古今图书集成·闺媛典》，卷二六一，《闺节部》，页2614。

等激烈手段抵抗再婚的节烈孝妇,大多借由奉佛或出家来转化痛失至爱的极苦,经济上也多半独立支撑,不畏艰难,其刚毅不屈的坚决特质,尽见诸例。聘而未嫁的烈女孝妇,亦复如此,各个坚强,秉性卓绝,像江苏吴县东洞庭人叶氏与贺氏二女,都因婚约者早殇,祝发为尼,同住寒山庵,“自力衣食,戒行凛然”。①

然而,与此同时,寡妇再嫁或试图自教条禁锢中寻求解放,尤其在讲求“男女同情”的明后期社会,追求反制礼教的妇女已不是社会的少数。② 相形之下,《古今图书集成·闺媛典》所标榜坚持不二适的众多节妇行为,显得矫情,让人质疑这是传统教条下女性不得已的选择,是统治者刻意树立的妇女典范。纵然如此,亦不能因此而否认那些长期接受妇德教化的女性,视贞节为信条、为生命价值之依归,是她们真情真性的自然流露。就表2统计,具此精神的贞节烈女多出自仕宦之家,达103人,且拥有阅读诗书、列女传及撰写诗文之能力。颇吻合李方哥劝其妻不必囿于节妇烈女的高道德所说的:“我们又不是甚么阀阅人家,就守着清白,也没人来替你造牌坊,落得和同了些。”③李方哥的话确有过当之处,因表2所见,仍有36%的贞节烈妇来自庶民之家,但也道出某些真实,受到褒扬追封的上层妇女确实是相对的多数,妇德的完成,看似多数上层妇女追求仿效的目标,是展现知书达礼门风下女性所必须具备的一种人格特质。

(二)《古今图书集成·闺媛典》中知识妇女自然学佛的行思

据分析,上层妇女,具有读写能力者,多属自发性学佛,即表2所指“自然学佛者”。于兹,举诸例以观此类妇女信佛内涵。如山东莒州人夏云英,明初

---

① 陈梦雷编,杨家骆类编,《古今图书集成·闺媛典》,卷一三八,《闺节部》,页1432。

② 陈剩勇于《理学“贞节观”、寡妇再嫁与民间社会——明代南方地区寡妇再嫁现象之考察》一文,据详实的数量统计,分析江南地区,尤以江、浙一带,寡妇再嫁人数居多,再嫁在民间社会是相当流行的。并明确指出明清正史、地方志、家谱中的《列女传》、《节妇传》等,只是朝廷和官绅士大夫树立的典型人物,它只不过是明清妇女群体中的一小部分而已。在明清社会还没有成为全国妇女的基本价值取向(《史林》2001年第2期,页26—28)。何素花,《清初社会秩序重整理念与对世风的批评——以江南为例》(《二十一世纪》网络版,总第14期,2003年5月)亦述及,至少在晚明城市的民间习俗中,妇女再嫁,已经习以为常,页12。但何文并没有提出更具体的分析。

③ 凌蒙初,《二刻拍案惊奇》,第28卷,《程朝奉单遇无头妇 王通判霜雪不明冤》,北京:华夏出版社,1997,页289。

周宪王之宫人,有《端清阁诗》一卷,凡六十九首,因散佚,不能确切窥见云英(1383—1416)的学佛心境,然借由宪王撰写的云英墓志铭,记载云英"明白道理,有贤明妇人之风。余(宪王)尝令咏鹘诗,云英以箴进,戒余勿畜之以伤生"。年二十二,得疾,"退房求为尼,以了生死。受菩萨戒,习金刚密乘,法名悟莲"。[①] 据此,多少得知云英慈善聪慧且坚毅的信佛特质。

而出身仕宦之家的荆观,自幼巧慧好佛,一日读白乐天《庐山草堂诗》,喟然叹曰:"愿早依佛力尽此报身,不复作儿女子剌促闺阁中。"[②]又识文义,通晓古今忠孝事的蒋织素,则"晨夕礼佛诵经,超然有出世之想。闻媒妁言,即乞死或乞为尼"。[③] 在荆观和蒋织素的观念里,并不认为结婚生子是女人唯一的归宿。荆观身为女儿身的感叹,亦见于江苏广陵人王微的见地里,传云:王微往来吴会胜流名士之间,"已而忽有警悟,皈心禅说,布袍竹杖游历江楚……参憨山大师于五乳,归而造生圹于武林,自号草衣道人,有终焉之志。偶过吴门,为俗子所嬲,乃归于华亭颍川君"。遭此污辱,故于其诗叙,曰:"生非丈夫不能扫除天下,犹事一室参诵之余一言一咏。"[④]可见女体或生理上的脆弱,对某些妇人来说,不免产生厌恶与舍离之情,佛学的修持则让她们相信可以超越受限于女体之苦与罪恶之感。[⑤] 但也有自信者如方孟式(字如耀),能诗能文,具足自信,著有《纫兰阁前后集》八卷。认为文章为现世之佛法,"能文之人即现世之佛人,善文之心亦现世之佛心"。不碍于女相之不净,远离男女相之分别,其言:"金刚离一切相,况以色界诸天犹作男子女人相乎!"[⑥]纵气豪迈,乃女中大丈夫。

---

① 陈梦雷编,杨家骆类编,《古今图书集成·闺媛典》,卷三三六,《闺藻部》,页3349;及同书,卷三六九,《闺悟部》,页3609。

② 陈梦雷编,杨家骆类编,《古今图书集成·闺媛典》,卷三三,《闺孝部》,页346。

③ 陈梦雷编,杨家骆类编,《古今图书集成·闺媛典》,卷八八,《闺列部》,页939。

④ 陈梦雷编,杨家骆类编,《古今图书集成·闺媛典》,卷三三六,《闺藻部》,页3356。

⑤ 关于佛经女身垢秽之说,亦即男女净秽二元论,乃众所熟知之论,研究者亦多。女体是一种罪的观念,导致女性厌恶自己的身体,相信必须舍离女体始能往生净土,如《无量寿经》记载:"设我得佛,十方无量不可思议诸佛世界,其有女人,闻我名字,欢喜信乐,发菩提心,厌恶女身,寿终之后,复为女像者,不取正觉。"类似的思维,深烙于女信者心中。参见大越爱子、源淳子、山下明子等著,《性差别する佛教》,第二部分《日本佛教の性差别》,京都:法藏馆,1994,页135—143。相关研究不少,不一一赘言。

⑥ 陈梦雷编,杨家骆类编,《古今图书集成·闺媛典》,卷三三六,《闺藻部》,页3356。

而河北省通州人袁九淑(1580—1597),万历年间四川布政司左布政袁随之女,其《伽音集》[①],有几首关于自身学佛动机与心境的诗作,如《绣观音大士成恭颂》述及早年发愿"绣此法王子,奉为西归案,膜拜爇栴檀,盥手拈采线,一线一回向","绣成体投地,忏取平生谴。愿现善女身,脱我笄帏贱"[②],表达袁九淑力行佛道以求解脱的恳切。从她的《同王孙东山朝大士作》,得见与其夫婿钱王孙一同入寺礼佛的身影,并表达"才到空山道念加,冯仗慈悲通宝筏,普门同证似庞家"的心情。[③] 其随夫入寺,虽使王孙称赏九淑"身持女诫,惟谨居恒闲敬寡言,足不逾阃"之词,显得溢美,但九淑的端庄贤淑、勤行佛道,反增其入寺礼佛虔诚洁净之情,不损其德。至于九淑的学佛境界,可自《赠尼无垢朝补陀二首》窥察一二。其一:

远持瓶钵问无生,万顷长江一叶轻。
珠在衣中君不识,空劳涉险听潮声。[④]

体现出袁九淑对于"自性即佛"的自信。其二,提醒无垢比丘尼须至诚求法,其言:

崔巍名刹海中开,大士端居九品台。
君去至诚求宝筏,迷川莫似去时回。[⑤]

而《赠尼无垢朝补陀二首》,亦足以说明袁九淑不隐讳与尼僧往来之实。

江苏吴县叶纨纨(字昭齐,1610—1632)、叶小鸾(字琼章,1616—1632)姊妹,与其母亲沈宜修(宪副沈琉长女,字宛君)同是晚明著名女诗词作家,父工部叶绍袁,一家人均信仰佛教,如小鸾舅父所言:"余辈皆学佛人也。……汝母(沈宜修)为吾家道蕴,素有根器,以儿女情多,未能洒脱,汝

---

① 袁九淑的生卒年月,详载于钱良胤王孙甫,《亡妻袁君嫕传》,《伽音集·附录》,收入《罗氏雪堂藏书遗珍》(十五),北京:中华全国图书馆文献缩微复制中心,2001,页208。

② 袁九淑,《伽音集》,卷一,《绣观音大士成恭颂》,页66—67。

③ 袁九淑,《伽音集》,卷三,《同王孙东山朝大士作》,页104。

④ 袁九淑,《伽音集》,卷五,《赠尼无垢朝补陀二首》,页173—174。

⑤ 同上书,页174。

父(叶绍袁)与翁亦素究心禅学,凡此眷属,皆所谓无着天亲。"[①]而叶氏姊妹的佛学,更深受母亲沈宜修影响,关于她们学佛的心路历程,可以透过她们遗留下的诗词获得较深层而全面的观察。

沈氏(宜修)喜作诗,嫁叶绍袁,叶母"恐以妇诗分呫哔心",故"雅命小婢侦之,云'不作诗',即悦,或云'作诗',即仳此形诸色。君由是益弃诗,究心内典,竺干秘函,无不彼观,楞伽维摩,朗晰大旨"。[②] 沈氏因婆婆不喜其诗词写作,乃进一步投入佛经义理的研读,因此化解婆媳之间的紧张。之后,沈氏因"儿女累多,禅诵之功或偶辍也"。但"家奉戒杀甚严,蚬螺诸类,未尝入口,蟏蛸虽微,必护视之。湖蟹甚美,遂因绝蟹不食,他有血气者又更无论。儿女扶床学语,即知以放生为乐"。[③]

沈氏的佛教行持,的确对于儿女的学佛深具潜移默化之功,如其从姐沈大荣所说,昭齐、蕙绸、琼章姊妹,在母亲沈宜修的教养下,"闺范顿成学圃,精心禅悦,庭闱颇似莲邦,然秘而不发也"。[④] 小鸾潜通佛典奥义,聪颖悟达,年十六岁,似有所悟地作《晓起闻梵声感悟辛未》偈一首:

> 数声清磬梵音长,惊动寒林九月双。大夫不分人我相,浮生端为利名忙。悟时心共冰俱冷,迷处安知麝是香。堪叹阎浮多苦恼,何时同得度慈航。[⑤]

被评价此是"何等识见,胸中无半丝尘挂"。[⑥] 崇祯五年(1632),年十七逝世,父母伤痛不在言下,其父百思不解,说到:"汝母精虔内典,日诵《维摩》,何所作恶而致汝死! 恶若我作,死亦我分,韶颜稚齿,汝何咎欤?"[⑦]这是遭遇厄运者常见的心声。

不久,长女纨纨(昭齐)也罹患重病,纨纨"日诵《金刚》、《楞严》诸经,

---

① 沈自珍,《祭甥女琼章文》,收入叶绍袁编,冀勤辑校,《午梦堂集》(上),北京:中华书局,1998,页365。

② 叶绍袁,《王室沈安人传》,收入叶绍袁编,冀勤辑校,《午梦堂集》(上),页225—226。

③ 同上书,页227。

④ 沈大荣,《叶夫人遗集序》,收入叶绍袁编,冀勤辑校,《午梦堂集》(上),页22。

⑤ 沈小鸾,《晓起闻梵声感悟辛未》,收入叶绍袁编,冀勤辑校,《午梦堂集》(上),页324。

⑥ 叶绍袁,《祭亡女小鸾文》,叶绍袁编,冀勤辑校,《午梦堂集》(上),页372。

⑦ 叶绍袁编,冀勤辑校,《午梦堂集》(上),页324。

大悲神咒几千万遍”，并立愿：“我今病起，定勤修梵行，持斋供佛，必不与一世事。”①崇祯五年（1632）在她罹病未亡前，告诉母亲：“梦人以《金刚偈》四句相示，寤思梦幻泡影，必非久居人世之理，恐致不祥。”②母劝道：“岂有亡兆耶！”后又对母说：“吾病恐不能支，奈何！”至此，沈氏则以澈悟之理，告诉纨纨说：“四大本假，安用恋此！专心我佛，自无烦恼。”③纨纨一听，“抗身危坐，敛容正襟，合掌礼念，作声一谇，通身汗下，豁然大悟，遂尔溟逝。”④颇有大丈夫于大彻大悟后置生死于外的浩然之气，而沈氏再度面临既将丧女的悲动之际，虽“日祷竺干”，但“终于永别”。⑤

继之，又遭遇爱儿叶世偁过世的椎心之痛，一连串的不幸及其对逝世儿女的思念不舍，自沈氏的多篇诗作，得以窥知。然而沈氏多愁善感的特质，倍增不幸之苦，诚如沈自征于《鹂吹集序》所言：“独赋性多愁，洞明禅理，不能自解免，虽一生境遇坎壈为多，亦良由禀情特甚。”⑥沈氏不断诗写悼念文，无非借此欲消解内心伤痛，其诗亦明白吐露：“余亦知情缘有限，恩爱必离，奈俗念未销，填膺难遏，聊草数言，以志痛云尔。”⑦世情与出世心的冲撞，是沈氏内心的一大纠缠，如何超脱，是她致力于佛学的终极目标，也因此不忘借由诸多乖戾逆缘，谨遵佛道之行，以求了生脱死。这方面，可从其亡女后的作品《呈湖大师》加以理解。诗云：

> 碌碌浮沉无息机，生涯回首总云非。劬劳未报肠空断，儿女相牵泪暗挥。幻境亦知难解脱，虚花不定更依违。迷途仰望垂哀悯，愿指慈航鉴所祈。⑧

迷茫中，沈氏企盼大师能指引迷津，同时尽己所能地参悟生命的本质，《忘世偈》表达她证悟的境界，说到：“四大本非我有，诸缘假合尘劳。刹那

---

① 叶世佺，《祭亡姊昭齐文》，收入叶绍袁编，冀勤辑校，《午梦堂集》（上），页284。
② 同上书，页281。
③ 同上。
④ 同上。
⑤ 沈宛君，《附集·诗》，收入叶绍袁编，冀勤辑校，《午梦堂集》（上），页273。
⑥ 同上书，页18。
⑦ 沈宛君，《哭长女昭齐》，收入叶绍袁编，冀勤辑校，《午梦堂集》（上），页73。
⑧ 沈宜修，《呈湖大师》，收入叶绍袁编，冀勤辑校，《午梦堂集》（上），页82。

时间洒却，如如万境潜消。”①

其夫叶绍袁也谈到沈氏自两女亡后涕泪纵横，病痛缠身，但仍精进于佛学的修持和参悟，载云：

> 然甲戌（崇祯七年，1634）春病起，犹为尼德安书《西方庵碑文》……拟乙亥（崇祯八年）秋，书《楞严经》，资太宜人冥福，适遂遘疾，疾竟不起也。疾时作诗《呈泐师》。②

《呈泐师》即是沈氏《病中上泐大师乙亥八月，绝笔》一文，诗云：

> 四大幻身终有灭，茫茫业海正深时。
> 一灵若向三生石，无叶堂中愿永随。③

叶绍袁认为沈氏的离世，“亦可谓恬然去就之间，脱然生死之际矣”。④

叶绍袁在妻儿相继逝世后，欲解其宿世因缘，并为其追荐冥福，故敦请吴门泐庵法师先后为妻女招魂追荐，从她们与法师的对话中，可以察看叶家女性的佛教思维。崇祯五年（1632），小鸾逝世不久，招小鸾魂至，欲皈依法师，求授戒，法师为审戒，便仔细询问小鸾曾犯哪些戒？小鸾诚实自审，自认犯戒如下。⑤

> 杀戒上：“曾呼小玉除花虱，也遣轻纨坏蝶衣。”
> 盗戒上：“曾犯。不知新绿谁家树，怪底清箫何处声。”
> 淫戒上：“曾犯。晚镜偷窥眉曲曲，春裙亲绣鸟双双。”
> 妄言上：“曾犯。自谓前生欢喜地，诡云今作辨才天。”
> 绮语上：“曾犯。团香制就夫人字，镂雪装成幼妇词。”
> 两舌上：“曾犯。对月欲添愁喜句，拈花评出短长谣。”
> 恶口上：“曾犯。生怕帘开讥燕子，为怜花谢骂东风。”

---

① 沈宜修，《忘世偈》，收入叶绍袁编，冀勤辑校，《午梦堂集》（上），页190。

② 叶绍袁，《亡室沈安人传》，收入叶绍袁编，冀勤辑校，《午梦堂集》（上），页229。

③ 沈宜修，《病中上泐大师乙亥八月，绝笔》，收入叶绍袁编，冀勤辑校，《午梦堂集》（上），页190。

④ 叶绍袁，《亡室沈安人传》，收入叶绍袁编，冀勤辑校，《午梦堂集》（上），页229。

⑤ 小鸾与泐庵法师的对话，详细载于叶绍袁，《续窈闻》，收入叶绍袁编，冀勤辑校，《午梦堂集》（上），页522—523。

贪方面："曾犯。经营缃帙成千轴，辛苦鸾花满一庭。"

嗔方面："曾犯。怪它道蕴敲枯砚，薄彼崔徽扑玉钗。"

痴方面："曾犯。勉弃珠环收汉玉，戏捐粉盒葬花魂。"

小鸾细数自己违犯以上戒律，但泐庵法师认为仅止"绮语"一罪。小鸾细腻地自我检视戒行，几乎达到一尘不染的要求，而她的识见也大大慑服了泐庵法师，令其赞叹，授戒取名"智断"，"智"意指小鸾"有道种智，一切智，一切种智"；"断"谓小鸾"断尘沙惑断，无明惑。有三智应修，三惑应断，菩萨有智德，有断德；智断者，菩萨之二德也"。小鸾更胜一筹地说："菩萨以无所得，故得。应以无所断故断。"法师惊叹："可谓回绝无际矣。遂字之曰：绝际。"①小鸾的聪悟被视为佛教中不易多见之奇才。

之后，叶绍袁于沈氏逝世的隔年，即崇祯九年（1636）再邀泐庵法师，引沈氏及纨纨、小鸾之魂至。时法师开无叶堂，度化夙具慧根之诸女，而沈氏母女俱从泐庵法师修净业。沈氏魂至，叶绍袁问："经忏至否？"沈云："有资。凡在世人，必宜力修冥福，于初死时尤要也。"②沈氏肯定经忏的功德，对于亡者尤其重要。看来，具足知性佛学信仰的叶氏家族，也不能忽视经忏的功德。至于叶绍袁之所以渴望与其眷属冥会，多因情感纠葛使然，如此则不易解脱生命轮回之苦。因此小鸾奉劝其父，务必割舍情缘，放下一切。其言："情重愁苗，乃是入狱根本，一刀割绝，立地清凉。"③

看叶家女性遭遇人生最大的苦，便是不断面临至亲死别之痛，写作虽能宣泄一时伤痛，但容易使人陷于感伤，但佛教的信仰却又促使其不该耽溺于情愁的另一股觉性力量，就在感性与觉性的撞击里，小鸾终于觉性澈悟，安然自在，而沈氏与纨纨自知仍旧回荡于悲情及恨意的深渊，企盼以修持佛行来消弭情感之苦，无叶堂的受戒表达她们如是的决心，而叶家女性的学佛目的与意义也在此中表露无遗。

庶民之家拥有文字能力的知识妇女，虽不如上层妇女多，但仍有所见。例如杨幽妍、小青，从她们较详细的传记里，多少可以端倪这两位女性的佛

① 叶绍袁，《续窈闻》，页 523。

② 同上书，页 524。

③ 同上书，页 525—526。

教思维。按陈继儒的《杨幽妍别传》,幽妍出身于贫困的戏子家庭,是位通晓书、绣、弹唱的才女。十五岁与张圣清相遇,才子佳人情投意合,是对学佛佳侣。幽妍自述经过秀州草庵,听到老尼诵经声,跃然抱出世之想,然碍于情爱而誓言:"倚玉十年不死,请事空王,宿羽流萤实。"①圣清闻言饮涕而谢,随后前往应试,因老媪从中阻挠,致使双方音信断绝,幽妍为此害病,圣清知情后,以高价赎得幽妍,纳聘为少妇,俩人情意甚笃,但幽妍病情日渐严重,"病中解脱了无怖容,佛号喃喃,手口颇相续"。自知薄命,劝圣清:"君自爱切勿过为情痴,旁招诃笑。妾如有知,当转男子身以报君耳。"②病中的幽妍似乎参透了生死大道,无有恐怖,还劝请圣清勿过于情痴,并表示来世愿转投男身以相报,这又使幽妍陷入不自觉的妄情当中。幽妍对于身为女人,尤其像她这样命运坎坷之妇,亟欲脱离身为女性的悲苦是可以理解的,但她的誓愿却又显得未能深切体证佛家所说生为人才是根本烦恼的彻底觉悟之道。幽妍逝世后,圣清亦替她"延僧修忏撤荤血"。③

小青与幽妍的处境极为相似,传云小青夙根颖异,十岁遇一老尼授心经,不忘一字,老尼预言:"是儿蚤慧福薄,愿乞作弟子,即不尔,无令识字可三十年活。"但家人以为妄,随母游学于江南名闺之间,因此"精涉诸技妙解声律"。小青是"虎林某生姬(妾)",十六岁归生,其人是位豪公子,生性"嘈唼憨跳不韵",又受其妻百般刁难,小青对于自己的婚姻,抱持乃宿世业缘的悲叹,一切的"幽愤凄怨俱托之诗或小词",最后郁郁而终。在这样的一生中,对小青来说,佛教究竟发挥了什么样的意义?同样的,佛教在幽妍的境遇里,起了什么样的作用?或许该问的是,她们在挫折的人生际遇里发挥了什么样的佛教精神?由于缺乏两位可资参考的私人作品,不能像叶家女性的佛教思维,可以那么清楚而具体地加以理解。若仅凭传记所述,约略可知佛教的因缘观,是她们解释自我人生何以遭逢不幸,以及甘心隐忍诸多不合理对待的一种理据。但心中的那股怨怼能否因此冰消瓦解、无有挂碍,看来在她们多愁善感的性格底下,非有如小鸾般坚定而清明的出世心,很难

① 陈继儒,《杨幽妍别传》,收入秦淮寓客,《绿窗女史》,台北:天一出版社,1985,第18册,页2。

② 同上书,页3。

③ 同上。

超脱其宿命的桎梏。

揆诸自然学佛的妇女,在《古今图书集成·闺媛典》中多被归为《慧》、《藻》、《巧》、《悟》之类,一则与其特质相呼应,二则多非孀妇。相较于节烈孝妇的信佛态度,确有明显差别。节烈孝妇的习佛,往往呈现为极规律性的念佛、礼佛、诵经之类的日常生活,同时强调她们茹素奉佛,而"足迹不出户庭,平居足不逾阃,闭一室中,罕与家人接"、"日惟茹素礼佛而已"、"唯日诵心经而已"或"持斋诵佛勿辍"、"茹素数十年,足不下楼,日以礼佛为事"的生活态度。甚者如浙江山阴汪氏"即窒斗室,穴一窍以通食,悬大士像,相对诵课五十年。今已七十矣,仍处窒室中未出也"[①],且大多不与僧尼往来、不入寺礼佛,谨遵闺阃之礼,奉行佛教戒律,表彰节烈孝妇奉佛的信力特质。而自然学佛的妇女,多半自幼熏习,非因不幸而学佛,但因不幸而更精进于佛学的钻研与修持,勤于参禅问道,不避讳与僧尼往来、入寺礼佛。不仅不因此害其德,甚而有入寺礼佛,且与僧尼往来问法,犹被称美"足不逾阃"的,如袁九淑者。

于此,不得不对节妇烈女的足不出户、足不下楼等千篇一律的赞美之词感到质疑,坚守茹斋奉佛的她们,既是虔诚佛教徒,怎能不与出家众有所往来,怎会不敬僧、敬尼?这样的问题,因缺乏她们自述的作品,只能阙疑。若仅就文献记载,自然学佛之妇所思所行,较节烈妇女不拘泥于妇道的价值框框,显得开放、多元,对于内心的挣扎能够透过佛教义理的思索,有着较沉淀而理性的论述与面对。但务必重申的是,纵使她们的学佛特质有别于节烈孝妇,然被载入《闺媛典》的传记之中,主要还是着眼于她们的聪慧贤淑、道德行仪值得作为女性的标竿,而不是在于佛学的成就上。

(三)《善女人传》中妇女学佛的自我实践与佛学思维

相对于"节烈孝妇"的观点,纯由佛教信仰立场出发纂述的《善女人传》[②],强调女性自觉的学佛、参禅打坐、诵经、念佛、礼忏等奉佛行善事迹,并述及其感应神迹,以褒扬妇女学佛成就,美称为"善女人"。38 位明代善

---

① 陈梦雷编、杨家骆类编,《古今图书集成·闺媛典》,卷二二五,《闺藻部》,页 2264。

② 彭际清述,《善女人传》,卷下,《大藏新纂卍续藏经》,第 88 册,页 410a—416c。

女人传主中，有四位与收录于《古今图书集成·闺媛典》的传主重复，其余34位中，因寡而信佛的，有9位，占26%，与前书所载节烈孝妇因寡而学佛的75%，差距甚大，因病、因夫置妾等不如意事而信佛的妇女共2位，而自然学佛有23位，达68%，与前述《古今图书集成·闺媛典》中的14%，落差甚大。这些差异，显示与树立节烈妇女典型的动机不同；着墨于感应事迹的比例，亦高于节烈孝妇诸传，譬如山东叶氏女，卖菜佣的女儿，生而知书，明丽若神，及长，"富贵家争欲聘之，女坚拒不许"，平日信佛修法，一日及午，"忽入室阖户，手结印，跏趺西向，若入定者，母心动就视之，则已逝矣"。[①]江苏南京黄太宜人李氏"晚岁诵金刚经地藏经日虔，一夕梦趺坐山巅，佛光照身"。[②] 江苏太仓吴氏女"生时趺坐而下……俄梦神授以梵书准提咒，有病疟者，以梵字治之立愈"。[③] 浙江绍兴陶氏"平生不信佛法，无善行。一日病笃，见二鬼卒……须臾地狱现前，陶氏大惧，忽忆邻寺僧诵经，有金刚般若波罗密七字，遂尽力诵持。至数千遍，地狱遂隐"。[④] 诸如此类，奉行净土念佛、日诵经咒，获不可思议之灵验的叙述，占居《善女人传》相当重要篇幅。

善女人的修持佛法大多奠基于坚定的信仰心，严守戒律，精进佛道，也因此感应诸多不可思议的力量，其坚毅卓绝的精神与节烈孝妇有其相仿之处。若就因寡而信佛的善女人，观其奉佛态度，便可清楚得知。34位当中，有9位因丧夫而笃志于佛法的善女人，有的专心净业，好施不倦，延僧礼忏；有的长斋奉佛，坐卧一小楼或寂处一室，日诵西方佛名，历四十余载；有的持斋四十年，日诵《金刚经》一卷，佛名千声，寒暑不辍。她们的心志宛如王素娥诗云："礼佛焚香易，修行定性难；古来成道者，把铁铸心肝。"效法古来成道者，如铁不动的修行心志。而湖北麻城毛钰龙，夫亡后，居一小楼，竟然"足不逾阈六十余年"[⑤]，高度发挥节妇严谨自守的态度，老而奉佛，亦将其洁身自持的精神，转于佛教戒律的自然奉行，显现其坚贞不移的气节。

从善女人的信佛行持当中，可以看到《古今图书集成·闺媛典》所罕于

---

① 《善女人传》，卷下，页412c。

② 同上书，页416b。

③ 同上书，页414c。

④ 同上。

⑤ 同上书，页414a。

描绘的奉佛画面，如善女人薛氏“延僧礼忏”[①]、李氏“延僧诵经七昼夜”[②]等礼僧拜忏的态度，显见《善女人传》编纂的佛教立场及其考量的角度，并不囿于节烈的道德价值而已。

而自然学佛的善女人，为了学佛，为了解惑，与僧尼有所往来亦是自然之事；不管男女，欲成为正式的佛教徒，必须接受法师的三皈五戒；如浙江余杭的潘广潭，是位通古今、喜于诋毁佛教的妇女，晚年却皈礼云栖法师，成为优婆夷（女居士）后，“断荤血，习禅定，夜常跏趺达旦，间修诸功德，散钱粟不訾（赀）”。[③] 又山东济宁人吴氏，原是个性暴躁、不能容人之妇人，但年至四十三，皈依冰铠禅师，持长斋，日诵金刚经，六年不下小楼一步。[④]

妇女若修行有成，亦备受高僧赞扬，诚如徽州程季清妻卢福智，季清奉佛甚虔，深深影响卢氏，崇祯五年，卢氏得疾，季清敦请古德法师为其施行皈依之礼，季清还为卢氏讲诵《华严经》至《入法界品》五十三门，卢氏一一领解。季清并且鼓励卢氏务必坚定愿力，专一念佛，往生西方净土，劝言：“百劫千生，在此一举，努力直往，毋犹豫也。”[⑤]卢氏闻言，断然舍离世情之累，谢绝其母与女前来探病，谓：“毋乱人意。”乃连称佛名，安然而逝。藕溢大师闻知，为其作传，赞曰：

> 哀哉三界，爱欲为根，根株不拔，奚望西生，莲华国土，永离尘情。此缘能断，彼质斯成，勇矣智福，女中之英。一日一夜，净念功殷，华台接引，眼识分明，子母恩爱，枯木寒冰，吉祥善逝，长辞苦轮。我今随喜，愿共群伦，顿除爱网，证入元门。[⑥]

轮回之苦，源于爱欲之根未断，类似知见同前文小鸾劝其父所言：“情重愁苗，乃是入狱根本，一刀割绝，立地清凉。”卢氏在这点上，非小鸾之父母、姐姐纨纨，乃至小青、幽妍所能及，其果决彻底，不为情愁所窒碍，故能立地清凉，而赢得大师的肯定。

---

① 《善女人传》，卷下，页411c—412a。
② 同上书，页416a。
③ 同上书，页412b。
④ 同上书，页416c。
⑤ 同上书，页415a。
⑥ 同上。

其他，如《古今图书集成·闺媛典》所见《慧》、《藻》、《巧》、《悟》之类的妇女，对于佛法进行知性探讨的，有王畿（1498—1583）妻张氏。畿字汝中，号龙溪，张氏曾向其讨教“致良知与佛知见之异同”、“大士度一切苦厄，有诸”和“因果之理”等问题。龙溪回答：“良知者心之觉，佛是觉义，即心是佛。致良知即是开佛知见，同异非所论也。”①对于观音大士能否度一切苦厄之问，龙溪提出全凭自力、自度的自觉性之说：“此事全凭念力，一念觉时，即名见佛，苦厄顿消。所谓自性自度也。”因果的道理亦是如此，全在于一念之间，他说：“一念善因，终成善果；一念恶因，终成恶果。止恶修善，不昧因果，是谓修行。一念万年，无有生灭，即无轮回。”②

讨论至此，《善女人传》与《古今图书集成·闺媛典》传中，妇女奉佛态度上存在某些差异，但整体而言，有其相当程度的共通点。相较于先前所见妇女大众的奉佛态度，她们显得固执与保守，却表现出各个独立自主、自立自强、不乏知性的信仰特质。且多数坚守足不出户的闺阃原则，纵有入寺烧香，或为求法，或为经忏之事，与僧尼往来，仍谨遵礼教规范与佛家戒律，分际严明，不失妇德，反增其高度自持、难能可贵的情操。面对人生困顿时，她们总以坚忍无比的力量予以克服，连消灾解厄一事，也有不委托瑜伽教僧尼，端赖自我习佛的功夫，为亡故亲属追荐冥福者，如“昼夜念佛万声追荐翁姑，十二年如一日”、“肖大士像晨夕百拜凡五年，以疗姑病”、“夫亡，长斋自守，绣观音数百轴，以资其夫冥”等。有的，则透过参禅打坐，参悟佛理，企图窥探生命本质，以超脱轮回之苦。观此，其精神层次反趋精彩多元、理性而自觉，少了盲从附和的信仰色彩。

综观以上，若试图按照社会阶层来说明妇女之间信佛特质的差异，颇为困难。就官方文献《古今图书集成·闺媛典》共列举明代34903位节烈孝义之妇来看，多数来自社会上层，奉佛者184人，仅占0.52%，属于绝对的少数。当中113位来自仕宦阶层，其余则来自一般或是贫困之家。若据此断言明代上层妇女多不信佛，而下层妇女少节烈孝妇，的确欠妥。而《善女人传》所举34个案例中，来自一般家庭的反多于上阶层的妇女，不同于《古

---

① 《善女人传》，卷下，页411c。

② 同上书，页411c。

今图书集成·闺媛典》显示的比例。《古今图书集成·闺媛典》所示,也与《五杂俎》所说:“今之释教殆遍天下,琳宇梵宫盛于黉舍,唪诵咒呗嚣于弦,自王公贵人,下迄妇人女子,恒谈禅拜佛,无不喜者”的现象相佐。[1] 所谓自王公贵人,下至妇人女子,强调的是社会上下阶层,不分男女无不喜于谈禅拜佛的普遍现象。再从各佛寺重修建的《万古流芳》碑、《善功部》碑、《永垂万古》或《万古不朽》等碑记察看,刻录众多捐献奉佛的善男信女之名,遍及上下阶层,王公贵臣、后宫嫔妃亦不外于此。

因此不能就比例多寡,论断上下阶层妇女奉佛特质的绝对性差异。其奉佛特质,除了受到自身所处的社会阶层影响外,还与个人的家庭环境、知识程度和人格特质密切相关。不管是节烈而坚毅的奉佛者,自我生命探索的自觉性学佛者,或是为了消灾祈福的一般信佛者,上下阶层之妇均有之。

七、妇女大众与瑜伽教女尼的往来

前述妇女高度自持的信佛行为,毕竟是社会里的少数,大多数的妇女群众,多竞相奔走于外,所展现的随性与开放,已大大引起士大夫的疑虑,并谴责其逾越礼教的不是。但是走出门外、迈入佛寺、与僧尼往来交谈,果真为统治阶层所诟病吗?其实不然,只要妇女严守分际,不触犯社会所忌讳的,因入寺礼佛或与僧尼往来而招致身败名裂乃至人身危险的祸端,则士大夫还可能因妇女信佛,增益自身妇德行仪而给予褒扬。如《炎凉岸》第五回,褒奖弘治正德年间冯国士之女的贞烈,并不因为她皈依佛陀(事空王)或欲入寺为尼而有微词。

冯国士女,幼时即与袁化凤“割襟指腹”为婚,冯国士却一心想为女儿攀个富家女婿,故意隐瞒此事,暗中遣媒至各乡绅家送帖。冯女知情后,抱持“终身无二”的信念,向其母表示:“但愿半椽事佛,习静焚修,以种来生福果。”冯氏夫妇闻言,对于女儿的不识体统,深感愤恚,母尤氏怒道:“千金小

---

① 谢肇淛,《五杂俎》,《人部之四》,页158。

姐不做，反要修行出家，岂是我们官宦人家做的。”[1]隐约透露官宦人家对于信佛的某种禁忌。最后终拗不过冯女的坚持，觅得一座安全可靠的永福尼庵，让她暂住一两年，并委托老尼法慧小心服侍。尤氏虽感“不足体统”，为免女儿自尽，只要不让她落发，也不失权宜之便。此事在小说编撰者的笔下，尤氏对于社会禁忌的担忧并不是叙述的重点，冯女坚持的情操，及袁化凤的有情，几经波折，终成眷属而过着幸福美满的婚姻生活，反倒是书写者有意传达称颂的美德。

冯女的这则故事，让我们体察到女尼、尼庵，尽管受到社会某种程度的疑虑，但对多数的女信众来说，却是一处严守男女之防，杜绝是非议论的较可靠且易为人接受的场所。

再如《女姑姑》，描述开封府府尹郑廉之女琼梅与秀才张端甫私奔，郑廉派来追杀琼梅的王怀，下不了手，为避免路上女身之不便，倒建议琼梅说：“我有个姐姐，在这大清庵出家，我问他借一套道服与你穿，路途间无人疑猜。”俩人来到善喜尼寺，遇见女僧法圆，张端甫自觉道路遥远，领着道姑走，确实不雅，琼梅会意，愿留寺中，待端甫应举名就后，前来相迎。琼梅送给法圆几件“金头面”作为投宿费用，法圆知晓张端甫不太放心，便对琼梅说：“出家人方便为门，你又是个女人，怕做甚么。”[2]看来，同样是女儿身的女尼对于投宿者，不是全无禁忌的，她们一样担心害怕，只因琼梅同是女性，少去一份戒心，加上出家人十方来十方去，给人方便也是出家人自认为应尽的职责。

张端甫去后久无音信，琼梅便舍俗出家，后游方至幽州报国寺，精进禅修，成为当地深通经典、佛法精严的知名女僧。郑廉不知王怀放走琼梅一事，误以为琼梅已死，知报国寺有位修持严谨的女僧，亟欲前往探望，为其女琼梅做斋超度。出家的琼梅，细细询问郑廉要做的是“愿心斋，可是报答斋？”郑廉示意“做个追荐亡灵斋”。[3] 郑廉是位谨守分际的士大夫，深知男

---

① 娥川主人编次，《炎凉岸》，第5回，《辞婚媾贞女事空王 治强梁穷员遇天子》，据日本东京大学东洋文化研究所藏本影印，收入《古本小说丛刊》，北京：中华书局，1991，第39辑第4册，页1667。

② 不著撰人，《女姑姑说法升堂记》，收入陈万鼐主编，《全明杂剧》，台北：鼎文出版社，1979，第8册，页1—8。

③ 同上书，页11。

女有别之礼;在得知其女私奔的瞬息间,责怪其妻未尽人母之责,怒斥:

> 好夫人也,管的好家私里外。这妮子好大胆也,全不学九烈三贞、三从四德、针指女功、刺绣补缀、奉公姑、和六亲。他不遵父母之命,不凭媒妁之言,偷期暗约,自意私奔,如此狂为,皆是为母之过也。老夫管其外,为母者治其内,三重门外是俺男子管,三重门里是您妇女人管。①

暂且不论父女相认过程中,郑廉遭受女儿百般责难的曲折画面,传统而保守的郑廉,竟为女儿入尼寺做斋追荐,除了疼惜之情外,从固守女儿名节出发的立意颇深,寻个尼寺较为稳当,毕竟女尼之于女性,较能取得社会的理解。

再如,明末四川成都府双流县旧任锦衣卫挥使湛元亮子湛翌王,一日信步至前任都御史梅琼家的后花园,梅琼女梅杏芳,称杏娘,号"醒名花","矢志不肯适人,终日焚香礼佛",此园是杏娘母亲专为她留做焚修之地,拨了几位"老苍头及奴婢,朝夕服侍。又将近处庄田百亩,为薪水之用"。其母病逝后,杏娘独自居住此园,"闺门肃正,足不窥户"。② 此事已引起兄长不悦,湛翌王闯入后,其兄借机丑化两人不轨,大肆渲染,告官捉人。逼得杏芳走投无路,值此之际,一位老者建议她避入城外一处幽僻、无游人往来的尼庵,庵中只有两位老尼。老尼的干外甥贾龙,告诉杏娘:"这庵内有我兄弟的姨娘在此出家,只我兄弟常来省亲,此外并无人来往。今若小姐住此,连我兄弟也不来了。"贾龙虽是绿林侠客,也懂大家闺秀之礼,忌讳男女之会。抵寺,贾龙先与住持说明来意,并"取出白银二十两,代为小姐薪水之费",算是打扰尼庵的一种供养。③

杏娘拜见老尼,说道:"奴家在死里逃生过来,自谓皆是前世业因,如今愿拜为弟子,朝夕念诵些经文,修个来世,望师父勿拒。"老尼道:"小姐差矣,你是贵室娇娃,怎想做这勾当。日后还要受五花封诰,如今暂时藏形敛迹于此,等老尼服侍你几时,耐心守去,莫要悲伤坏了身子。"④某日,值杏娘

---

① 不著撰人,《女姑姑说法升堂记》,页7—8。

② 墨憨斋新编,《醒名花》,第1回,《吉士怀春题紫燕 侍姬游戏学红娘》,收入刘世德,陈庆浩,石昌渝主编,《古本小说丛刊》,第35辑第4册,页1559—1560、页1565—1566。

③ 墨憨斋新编,《醒名花》,第7回,《假扮盗自投法网 真仗义暂寄娇娥》,页1729—1730、页1736。

④ 同上书,页1736—1737。

姑妈陶老夫人五十华诞，延请四位赶经忏的瑜伽教女尼到家中，"念诵两日佛经做些预修的意思"。夫人问起四位尼众的"法号"及"宝刹何处"时，四位女尼均谦卑回答：贱号上智、贱号果幻、贱号印空、贱号法鉴等。夫人纳闷问道想多请几位尼师做法事，"难道宝刹四处，只有师父们四位么？"上智、果幻、印空三人皆言："敝庵止有贫尼等一个。"而法鉴回答尼庵尚有一位尼僧法镜，因庵中来了一位小姐，"在内避难焚修"，故留法镜于庵内"服侍相伴，独老尼来奉命"。[①]

上述四座尼庵，均位于穷乡僻壤，人烟罕至之处，香火之困顿可想而知，赶经忏可说是维持她们生计的重要财源。而身为一位女尼，不像一般妇女得以依赖夫家维生，必须靠自己挣钱，具备多方的能力，方能维持尼庵的收入，为人作经忏是女尼们极为普遍又相当重要的经济来源，其收入往往倍于其他，故多数女尼依此为生，学会瑜伽教之经忏唱诵便是她们营生的基本功夫。[②] 像前述琼梅潜心修行，五年不下禅床，但对于信徒的经忏需求，仍予以应付，显示报国寺也为人赶忏，增加寺院财源的经济需求之一面。而薛姑子未出家前，曾在广成寺门前"卖蒸饼儿生理"，丈夫病死后，"因佛门情熟，这等就做了个姑子，专一在些士夫人家往来，包揽经忏"[③]，过着较优渥的瑜伽教女尼生活。所谓："若是不念经、不应付（经忏）哪里有盘缴来也。"[④]赶经忏对她们（出家尼众）来说，的确是件相当重要的经济收入，也因此需要特别小心照应俗家的宗教需求，防止任何闪失，杏娘与老尼法鉴的对话，便显现女尼的这种态度。

法鉴尼面对官宦家庭出身的杏娘，总带着一副卑下而自嫌的态度，同仆

---

① 墨憨斋新编，《醒名花》，第11回，《修法事侄女归姑 庆寿筵亲翁得妇》，页1834。

② 有的女尼以针黹、纺织等手工挣取收入，见云栖袾宏，《云栖法汇・沙弥尼比丘尼戒录要・例补》，收入《莲池大师全集》，第1册，台北：中华佛教文化馆，1983，页1973。关于明代比丘尼的经济活动，于黄惠瑞，《明代江南比丘尼之社会经济活动》（台南：成功大学历史所硕士论文，2005）第三章《比丘尼在寺院经济劳动中的角色》里，有具体实例的分析与举证，页61—70。至于僧尼学经忏唱诵的风气及赶经忏的收入，亦可参照前揭拙论，《明代瑜伽教僧的专职化及其经忏活动》一文，页61—66、页76—78。又《醒名花》，第5回，《奔父命巧遇攒戟岭 避仇人深羁不染庵》记载芜湖关口西有一座尼庵，建筑精致幽雅，住持尼僧了空，剃度了四位尼弟子，当湛翌王问及其他女尼时，了空回答："都在后边学诵经文哩。"页1689。

③ 笑笑生作，《金瓶梅词话》，第57回，《道长老募修永福寺 薛姑子劝舍陀罗经》，页474。

④ 冯惟敏，《僧尼共犯》，收入陈万鼐主编，《全明杂剧》，台北：鼎文出版社，1979，第5册，页4。

役般小心服侍着名门闺秀。而四位女尼与陶老夫人的对应，也时时表露对夫人的敬重和自我的卑微，她们为了生计，为了收入，甚至为了实践服务众生的慈悲精神，不管是否具此高尚情怀，她们势必谨记自己的身份，小心服侍施主，不敢违逆世俗，尤其对富贵人家的要求，更是不可怠慢；女尼彻凡，对于临时来请做经忏的大户人家，说是某家奶奶死了小姐，"要借重师父们，做些荐亡功德兼九昼夜忏法道场，必请得七八众才好。故着我两人来说，今夜就要铺供的"。彻凡向投宿的妇人姜氏说："这是本城大乡宦家，最肯出手的施主，今日不得不去。"[①]彻凡此话，深刻道出瑜伽教女尼赶经忏所抱持卑下态度的缘由。[②]

在上层社会的眼中，"三姑六婆"，充其量只是提供服务的一种职业罢了！[③] 女尼提供女信众的宗教需求外，为其谈心、解闷、代劳也是她们发挥自己专长的地方。像《金瓶梅》中的李瓶儿、吴月娘、孟玉楼、潘金莲、西门大姐、吴大妗等众姊妹们，不顾社会禁忌，愿意与"三姑六婆"的尼姑来往，除一般信仰心外，还可借由薛姑子等日夜讲道，唱诵活动，聚会茗茶，谈心说笑，畅怀一番，真是"天与胭脂点绛唇，东风满面笑欣欣。芳心自是欢情足，醉脸常含喜气欣"。[④] 虽然她们的奉佛，非着意于潜心养性的内在修行层次，较受世人非议，乃至难以得到戒行僧团的认同。但因信佛而成群结会以抒发内心思绪、消解苦恼，实具足信仰的现实意义。所以说，西门庆再怎么

---

① 彻凡是浙江温州府平阳县的一位女尼，参见娥川主人编次，《生花梦》，第3回，《安排巧计，尼姑借巧遇以兴灾 硬扭奸情，烈妇为奸夫而殉节》，收入刘世德、陈庆浩、石昌渝主编，《古本小说丛刊》，第1辑第3册，页691—692。

② 郑廉访报国寺之前，尚不知闻名的女方丈是他的女儿琼梅时，一到佛寺，也是摆出一副官员的高架子，责备女方丈未能及时亲迎的怠慢，说道："你吃的是幽州水土，何不出三门殷勤接待？"（不著撰人，《女姑姑说法升堂记》，页10。）

③ 根据前揭黄标，《庭书频说》，《禁止六婆》中，论及六婆，"大抵皆无依之妇，或为饥寒所苦，不得已各执其业以为生者。妇人至此，廉耻已尽绝矣"。页166。衣若兰视"三姑六婆"的生计为"女性职业"，女姑、道姑则属于宗教类型的职业妇女，但每一位姑婆往往身兼数职。详细可参见衣若兰，《三姑六婆——明代妇女与社会的探索》，台北：稻乡出版社，2002，页170。

④ 正如赵世瑜所解释的："除了是她们希望通过听讲佛教教义获得精神上的平静以外，更多是为了缓和日常生活中的寂寞和苦闷，解决实际生活中的需要。"参见赵世瑜，《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》，《明清以来妇女的宗教活动、闲暇生活与女性亚文化》，北京：三联书店，2002，页270。

不喜其女眷与姑子(尼姑)来往,甚至鄙视她们[①],但在面对家眷遭逢生老病死的问题时,亦不得不仰赖姑子,为他们诵经设斋、给予安抚。西门庆基于不能免俗又信于俗的心理,始能包容女眷对女尼的送往迎来。这种对待女尼的矛盾态度,不外乎源自"三姑六婆"的社会禁忌[②],社会看待尼僧,总离不开个"邪"与"淫"的心态[③],明末清初朱彝尊的尼姑形像,亦是这般见解,《杂诗》二十首之一写道:

至晋始有尼,入梁俗莫挽。此辈僧易狎,为态亦婉娩。一入富家门,内言出于梱。挟伴湖山游,积金寺塔建。精舍累百区,有司岂能限!宣淫青豆房,饱食香积饭。因之坏风俗,讵可偕息偃。妇人有妇功,蚕织乃其本。如何水田衣,娑拖出只苑。跪拜学男儿,对客不自忖。[④]

诚然,笔记小说或刑法案牍屡屡描绘女尼淫像,反倒显得世人对于女尼戒行,抱持过度猜疑,不能信任之感。尽管对其抱持不友善与睥睨之情,但遭逢不幸时,又极需借助她们举行各种佛教仪式,为其排忧、解难,反不计平日嫌恶而予以请托。这样的矛盾,正凸显社会意欲禁止妇女与女尼的接触

---

① 笑笑生作,《金瓶梅词话》,第51回,《月娘听演金刚科,桂姐躲在西门宅》记载,姑子进门,并非西门庆所乐见,当西门庆撞见两位姑子时,问月娘:"那个是薛姑子,贼胖秃淫妇,来我这里做甚么?"月娘对于西门庆不敬佛家弟子,口出恶言甚感不悦,毕竟薛姑子是佛门之人,相信她的善根还在,很有德行,页262—263。

② 姚舜牧著,《药言》(收入《丛书集成初编》,北京:中华书局,1985,第976册):"女尼卖婆等尤宜痛绝,盖此辈一出入,未有肯空手者,而且有更不可言者。"页5。又蒋伊,《家训》(收入张伯行辑,夏锡畴钞录,《课子随笔钞》,卷四):"女人不得供养尼姑在家。此辈两舌是非,多致离闲骨肉,子孙有不守此训,即为不孝。"故"严禁三姑六婆之类,不得听其出入,即整肃闺门之要道也"。页269。

③ 明代喜以"邪淫"嘲谑僧尼的,举如小说所言:"三姑六婆,最是人家不可与他往来出入。……其间一种最狠的,又是尼姑。他借佛天为由,庵院为囮,可以引得内眷来烧香,可以引得子弟来游耍。见男人问讯称呼,礼数毫不异僧家,接对无妨。到内室念佛看经,体格终须是妇女,交搭更便。从来马泊六、撮合山,十桩事倒有九桩是尼姑做成,尼庵私会的。"(《初刻拍案惊奇》,卷六,《酒下酒赵尼媪迷花 机中机贾秀才报怨》,页58。)除此之外,一般日用类书,像《三台万用正宗》,卷四三,《笑谑门》有"嘲和尚"、"僧偷妇"、"嘲尼姑"等,多以僧尼形像嘲谑性事,近似黄色笑话(酒井忠夫监修,坂出祥伸、小川阳一编,《三台万用正宗》,东京:汲古书院,2000,页571—576)。而冯梦龙,《笑府》(收入魏同贤主编,《冯梦龙全集》,上海:上海古籍出版社,1993,第41册),卷五,《广萃部》辑录多则以淫僧淫尼作为笑谑的话柄,页123—142。

④ 朱彝尊,《曝书亭集》,卷二〇,《杂诗二十首》,收入王云五主编,《四部丛刊初编》,台北:台湾商务印书馆,1967,页192a。相关论说,尚可参见张庆民著,《论〈红楼梦〉中的尼姑观》,《红楼梦学刊》,2001年第1辑,页38—39。

而不能的缘由,尤其是在经忏佛教盛行的明代社会,更有助于瑜伽教女尼走入闺阁之中,开启闺秀更多的社会耳闻。况且双方的接触,在没有带给社会任何困扰的情况下,为防止两性接触而引发世人绘声绘影地过度渲染与谩骂,召请瑜伽教女尼为家中女众讲经行忏,反能获得社会的默许而不失为妥当之举。

这样的分际,就连《醒世姻缘》笔下凶狠泼辣、毫无妇德可言的悍妇薛素姐,也不敢妄加违逆;当素姐重病卧榻,一只鹞鹰飞进房间,恐招厄运,其弟薛如卞劝请三官庙陈道士来,"替姐念药师经",消灾解厄。素姐一听,马上反应:"三官庙陈道士一个男人家,我怎好自己参佛拜忏的?咱请了莲华僧白姑子来。一个女僧,我好守着她念经,倒也方便。"[①]素姐此话,清楚表示妇女之所以与瑜伽教女尼往来的某种心思。任性倔强的素姐,仍具男女之防,非逾越大礼的淫乱之妇,虽然不顾社会禁忌,外出烧香赶庙会,但之所以与女尼交往,却又是为了严防社会禁忌中对于僧俗男女混同的诟病与指责。而受托的白姑子,自知自己的身份和处境,也有她出家人的矜持,当被邀约前去素姐家时,意识到天黑的不便,说:"你俗人家黑晚的街上走就罢了,像俺出家的女僧,夜晚还在街上,叫那光棍夹制着,不说是养和尚,就说是养道士,降着,依了他,还挤您个精光哩!"[②]

可见妇女在触及社会禁忌的同时,还能游走于信仰活动之中而不完全为社会所排拒,靠的就是这么一点的自我约束!妇女借助女尼以满足宗教及心理上的需求,女尼则成为闺中妇女探知社会消息的重要媒介,是防范妇女直接触犯社会规范的一道保护层。对她们来说,宁可相信舍俗出家的女尼,宿具善根,有其德行,是值得信赖、可以依托的人。虽不为士夫或统治阶层所喜,但女尼的社会角色、功能却广受妇女大众的认同,尤其在社会对经忏的广泛需求上[③],自然增进妇女大众与瑜伽教女尼接触的频繁和往来的合理性。

---

① 西周生,《醒世姻缘》,第63回,《智姐假手报冤仇 如卞掩鹰惩悍泼》,页788—790。

② 西周生,《醒世姻缘》,第64回,《薛素姐延僧忏罪 白姑子造虐余财》,页793。

③ 参照拙论,《明代瑜伽教僧的专职化及其经忏活动》,五《瑜伽教僧的高社会需求及禅讲僧、俗的投入》,可以看到社会上下阶层对于经忏功德的高度需求及出家僧尼众纷纷投入此行业的景况,页67—80。

八、结 论

明初太祖早已洞见僧俗混杂所带给妇女的危险，因此诉诸法律予以规范，陆续研拟相关的禁制条令，透过妇女不得入寺、禅讲教三教分立，以及“申明佛教榜册”和“周知册”等，严格管控僧俗男女的往来，期以建立有所分别、各归其位的礼教秩序。其间，不乏有意为妇女提供一个既有伦常又安全的信仰环境。太祖在这方面的用心，日人清水泰次称赞：“从今日看此事是多么的苦口婆心，在当时是相当适切的政策！”①

结果，却因太祖合法化瑜伽教僧尼入俗应付经忏、允许经济自决的游行僧云游四方，及开放纳银取牒，反使僧俗男女混杂获得合理的往来途径，而僧尼素质也愈趋下滑，僧团戒律、社会礼教越见废弛。可以说这是太祖或遵循其后的有明一朝，欲意禁戒而愈不能禁的法令疏漏。统治者所不乐见的妇女入寺烧香，或社会禁止妇女不得与僧尼往来的旧有规范，都难以禁锢渐趋开放的妇女信佛需求。

纵然统治阶层或士人有意营造僧尼与寺院淫乱邪恶的形象，借由官方刑案文书或公案小说，不断记录入寺或与僧尼往来之妇遭到迫害，以警戒妇女严守分际，勿伤风化，但最终仍无法禁止，事实的发展与统治者所倡导的观念不一。僧俗二界对于僧团戒律的废堕，同出谴责之声，可是俗界多偏执不守戒僧人即是淫僧之见，僧界颇不为然，释湛然便对此予以反驳，认为俗之男女违法乱纪，妨碍风化甚深，僧人奸污妇女之事，与之相比，少之又少。就此而言，佛教的信仰环境，对妇女来说，不至于如上阶层所强调的那般险恶不堪。

又明中叶以后，商业发展，社会阶层急剧变动，原有的法令已窘于应付层出不穷的社会问题。而社会思想也逐渐突破传统思维框架，适值传统价值不足以维系转变中的伦常秩序之际，妇女外出行走、入寺礼佛，或从事消费闲散活动，反而获得更大的发展空间，及诸多有利的物质条件。这些与礼教伦常显得脱序的行为，看在保守卫道人士的眼里，不免感到忧心惶恐，除

① 清水泰次，《明代における佛道の取締》，页283。

了抨击并声明严加取缔外，在没有拿出一套适合社会转变期的伦理价值观之前，默许尚不足以击溃传统威权的妇女入寺或容许其与女尼往来的行径，亦不失权宜措施。

有的妇女，为了拥有自己的信仰空间，因而触犯社会规范，深受统治阶层与社会舆论批评。但多数的妇女并不是毫无禁忌地一味冲撞礼教的约束，传统道德的教化仍深深影响她们信佛的行为。《古今图书集成·闺媛典》与《善女人传》记载着妇女奉佛自我约束的一面，也受到官方及士人的赞扬。不可否认，这与统治阶层刻意树立妇德典型有关。但从她们的奉佛行止中，的确可以看到女性对于信念的落实和道德价值维护的坚贞意志；节烈孝妇，基于洁身自爱、忠贞不移的道德价值，再伴以奉佛的清修寡欲之功，完遂其冰清玉洁的操守。而贤淑聪慧的知性妇女，在觉性的领悟上，展现女性独立自主，不亚于男性的智慧判断和抉择，如叶小鸾极具果断的澈悟力和其他多位善女人毅然割舍俗缘纠缠的勇气，博得士人的赞赏与认同，并不因其入寺礼佛、访僧问道而毁谤其德。可见妇女尊重传统道德价值，再行奉佛实修，成就高尚情操，是僧俗二界乐见之事。

但不免一问的是，被视为深受传统礼教压抑的节烈孝妇，佛教带给她们究竟是一种生命的解脱，还是因其忍辱行持的精神，使其更深陷于儒家的道德枷锁？青灯古佛旁深邃哀怨的女性情怀，似乎是传统社会描绘女性之所以依靠佛门的重要图像。若从禁欲主义端看佛教修行的苦，那么寡妇、烈女，乃至坚心奉佛女性的信持，反而增添内心更沉重的包袱。不少研究，基于纵欲观点，诠释晚明社会人士自传统教条禁锢中解放出来的历史现象，对于妇女走出闺房，参与社群活动亦视为社会纵欲、解放的结果。然而就信仰的心灵层次来看，精神的解脱远超过肉体和物质的暂时满足，在面对至亲的死别，和人生的各种痛苦、打击时，需要的是心灵伤痛的治疗和精神的超越，像叶家女性便希望借由佛教的思维和个人的修持，摆脱业力牵引之苦、挣脱生命情感之桎梏；而在小青与幽妍的不幸处境中，佛教的信仰虽然没有让她们达到叶小鸾般的豁达，但于其心灵的伤痛上，佛教的因缘观可以促使她们逐次获得某种程度的释怀与平衡。所以节烈孝妇在她们坚强刚毅的性格底下，选择佛教的信奉，也未尝不是基于祈求生命解脱的一种思想展现。

而一般奉佛的妇女大众，或许不具《古今图书集成·闺媛典》与《善女

人传》中所见女性对于生命解脱或心灵自在的那股追求热诚，信奉价值也仅止于消灾祈福的简易思维，随众附和性格亦浓，容易引起统治阶层的担心和疑虑。但事实上，她们并不是一群罔顾传统道德规范的女性，在重视作忏功德、瑜伽教流行的明代社会，僧俗男女往来越见频繁，保守人士的抨击则越趋严厉。职是之故，妇女与瑜伽教女尼往来，实乃男女大防顾忌下的回应之举，避免与僧人直接接触而触犯社会大忌、招惹祸端。对妇女大众而言，大部分的女尼，是具存善根、慈悲而值得信赖的出家人，与其交往，不失为确保自身奉佛与活动空间的有利选择，也因此可以与统治阶层取得相安无事的平衡状态，缓和双方对立的紧张关系。

明代佛教医学与僧尼疾病

一、前　言

自佛经或明代僧传、医书中，得见佛寺、僧尼为人拥有诊疗与配药的传统医疗经验。同时，从僧尼罹患疾病的多则案例，可察其修行方式及茹素之饮食习惯，导致他们患有如痔疮、虚寒、气塞郁闷、燥热狂癫等共同好发的疾病。像狂癫、郁闷之类的病症，据医书所论，“多因抑郁不遂”所致。僧尼在戒律的要求下，过着长期单身而俭朴的出家生活，若未能适当解放心理的苦闷或调理身体，势必造成身心机能的障碍，遂而衍生慢性疾病。而寺院的周边环境，也影响着僧尼的健康；所谓天下名山僧占多，僧侣涉足山间，为虫蛇咬伤，或采食野菜中毒，乃至为湿气所逼，引发疾病，因而迫使他们发挥采百草、尝百草的自救精神。如是自疗经验，亦是僧尼累积医药知识的途径之一。

因此，僧尼如何为人治病，其医疗理论为何？又僧尼自身经常罹患的疾病是什么，如何面对、接受医疗等问题？本文以明代为例，试图借此对中国僧尼疾病的历史有些许的认知。

二、圣山名刹病愈灵验的佛教医疗特色

《鸡足山志 · 灵迹》开宗明义说道：“山川灵气，每与圣贤遗迹相映，以

垂不朽，域中名山幽灵昭著彰彰，耳目神道，设教大易，岂欺我哉，志灵迹。”[①]是以，灵验或感应事迹频传于诸名山大刹，甚多佛菩萨化现，病愈之类的感应故事。如普陀洛迦山观音菩萨的灵感事迹闻名遐迩，观《普陀洛迦新志·愈疾》所载：“除风愈疟，非夸文章有神。破腹湔肠，自有神膏能傅。更加慈视众生，相怜同病。故光加瓶水，便足蠲疴。诚感灵泉，遂能疗疾。”又言：

> 山驻有光明，赤子都无夭札。治以道术，故神圣工巧不能几。饮以伽陀，故寒热气风无不愈。须知片念能通，莫虑临时安应也。更加下至此，颂救众疾，愈他疾。抑或病未及死，只余根缺讥嫌，而养必待人，未免自伤残废。则诵处瑶之偈句，目可回光。[②]

神奇妙方，端在一个“信”字，所谓“片念能通”、“颂救众疾”、“诵处瑶之偈句”，即能疗愈诸病。强调对佛菩萨务必抱持虔诚的信奉与真心的修持，始能化险为夷。在感应事例中，有位陈姓男子，年五十，独子忽“患痨瘵，势沈笃”，友人告知：“闻南海普陀观世音菩萨灵感宿著，若能信心往祈，郎君之疾，勿药有喜。”陈某前往祈求，途中遇大士化身指点迷津，抵家后，其子“病减半矣，月余全愈”。[③]

又如明陆延枝，《谈祺》述及景泰中，长洲小民谈祺运粮至京，至临清患痢疾将死，恍惚中，见一道装妇人，以吴语呼之：“汝病甚矣。吾能治汝病，起后当事我，遂啖以一丸药，祺病顿平。”[④]此妇乃观音大士之化现。无隐大师言：“名山大川，无非菩萨影现道场，脚头脚尾，处处逢渠，于是托足云水，瞻礼普陀山，感大士现妙庄严身。晚归，养病于神骏寺，诵七佛偈而逝。”[⑤]

---

① 钱邦纂，范承勋增修，《鸡足山志》，卷七，收入杜洁祥主编，《中国佛寺史志汇刊》，台北：丹青图书公司，1985，第3辑第2册，页443。

② 王亨彦辑，《普陀洛迦新志》，卷三，收入沈云龙编，《中国名山胜迹志丛刊》，台北：文海出版社，1975，页14。

③ 同上。

④ 周永年，《吴都法乘》，卷二五，收入杜洁祥主编，《中国佛寺史志汇刊》，第3辑第27册，页3183。

⑤ 王亨彦辑，《普陀洛迦新志》，卷三，页14。

而庐山太乙观有位神医，名陈奉，能令患者起死回生。[①] 其他，像江西仰山宝公、九华山地藏王菩萨、五台山文殊菩萨显化疗病的记载，均属这类故事。

由于圣山名刹在医疗上所具有的灵验之名，对信众而言，势必产生某种程度的灵疗效果。佛家医学理论，着重心灵层次的提炼，以减缓生理的病痛，南朝陈智者大师病逝前，"有欲进药者"，他说："年不与心合，药何所留？"[②]认为医药只会扰累身体。而"众生情缘，处处执着，菩萨教化，处处破除。……人患久困，反因药误，智士达之，遣医罢药，患亦随瘳"。[③] 而元末明初倪瓒言："耆婆大医王，能疗诸疾苦，视虚实表里，施补利汗吐设，或有心病，非针砭能愈，世尊安心法，一弹指疾去。"[④]

佛家经常将病理转化成心病的观点，论述众生病痛，源于眼耳鼻舌身意六根业识之不净，借此敦促众生将苦恼的肌肤之疾转化为内在修养层次的升华，以求疾病的彻底根治。明万历年间妙峰禅师染上流行病：

> 大病几死。夜宿旅邸，求滴水不可得，乃探浴盆掬水饮之，甚甘美，诘旦视之，极秽浊，遂大呕吐，忽自觉曰：饮之甚甘，视之甚浊，净秽由心耳，即通身大汗，病乃痊。[⑤]

结果无药而治，端在正心。晚明广州光孝寺净土光公则以"制药石为佛事，调病苦为度生"的观点，进而将"调药治病"作为参禅话头，令众生参究生命之本然。故晚明鼎湖山《清规轨范·僧铎》的"病僧提唱"述及：

> 竺土大医王来赴众生请也，不须胗脉，也不须问症，一服清凉剂，苦恼得禅定，内观观自心，反闻闻自性，自心无生灭，自性无垢净，劫火烧不干，业风吹不进。众生保幻躯，至人续慧命……形容有衰盛，把镜照虚空，虚空无欠剩，无病亦无医，无医本无病，汝病不在头，汝病不在腹，

---

① 毛德琦，《庐山志》，收入于李润海监印，杜洁祥主编，《中国佛寺史志汇刊》，台北：丹青图书公司，1994，第2辑第20册，页196。

② 陈毅辑，《摄山志》，卷三，收入《中国佛寺史志汇刊》，台北：明文书局，1980，第1辑第34册，页239。

③ 周永年，《吴都法乘》，卷一四，《心经五引说》，页1850。

④ 周永年，《吴都法乘》，卷二九，页3594。

⑤ 刘名芳，《宝华山志》，卷四，《古迹·灵异》，收入《中国佛寺史志汇刊》，第1辑第41册，页12。

汝病不在耳，汝病不在目，汝病不在手，汝病不在足，识得本来空，四大无拘束，有身便有苦，无门亦无毒，定业不可逃。[①]

此乃依心治病，心无挂碍，无有恐怖，远离颠倒梦想，始能挣脱业力病魔纠缠，阐明《心经》所言"行深波罗蜜多（智慧）时，照见五蕴皆空，度一切苦恶"之奥义。亦即《大智度论》所深入解析烦恼致病与智慧疗病的因果之论。其云：

般若波罗蜜，能除八万四千病根本。此之八万四千皆从四病起，一贪，二瞋，三痴，四三毒等分。此之四病各分二万一千，以不净观除贪欲二万一千烦恼，以慈悲观除瞋恚二万一千烦恼，以因缘观除愚痴二万一千烦恼。总用上药除等分病二万一千烦恼，譬如宝珠能除黑暗，般若波罗蜜亦能除三毒烦恼病。[②]

般若波罗蜜（智慧）为上等之药，能除八万四千病，即一切病。

苦、空、无常、无我、缘起性空等思想，构成佛教医学的重要基础，也是佛教医学异于中、西医的根本。故佛教于病因分析上，有其独自看法。[③] 佛教的缘起医学观，简易说明生理、心理疾病的一切缘由，无明我执引发人们贪嗔痴三毒之烦恼，进而影响肉体，使身体中地水火风四大元素失调，产生各种病变。[④]《佛说佛医经》云：

人身中本有四病，一者地，二者水，三者火，四者风。风增气起，火增热起，水增寒起，土增力盛。本从是四病，起四百四病。[⑤]

接着，分析人得病的十种因缘，即：

一者久坐不饭。二者食无贷。三者忧愁。四者疲极。五者淫泆。六者瞋恚。七者忍大便。八者忍小便。九者制上风。十者制下风。从

---

① 释成鷲，《鼎湖山志》，卷四，收入，《中国佛寺史志汇刊》，第1辑第47册，页365。

② 释道世，《法苑珠林》，卷九五，《病苦篇·医药部》，收入《大正新修大藏经·事汇部》，台北：新文丰出版社，1983，第53册，页986c。

③ 道端良秀，《中国における仏教医学》，《宗教研究》，第39卷第2辑，东京：日本宗教学会，1965年7月，页50。

④ 释慈诚，《佛教医学》，第一章《一、认识佛教医学》，台北：大千出版社，2001，页7—8。

⑤ 释道世，《法苑珠林》，卷九五，《病苦篇·引证部》，页984c。

是十因缘生病。[1]

视内在烦恼、无明为生理疾病之根源，此乃佛教医学之特点[2]，故佛教医疗重在无明烦恼的净除，以达一切病厄之解脱。

三、佛刹立药室、植药草及周边所产药材

佛陀被视为大医王，依其教说，可疗众生诸病。因此自古以来，佛寺不仅是出家人潜心修行的净地，亦是僧俗于身心机能发生障碍时疗养的重要处所。[3] 所谓："庵院之成，则游人、行旅、酒徒、诗客、舆疾待死、枵腹求食者，无不必应，若驿传焉。"[4]有谓："盖天下丛林皆为老病而设，非独妥其身也，以示身有所归，则心自安隐，禅心不乱，梵行无亏，其所全于老病者为特大矣。"[5]为让老病者安心习禅，摄身养性，类似疗养延寿之机构遂成佛寺建置的重要一环。黄敏枝于《宋代佛教各寺院与地方公益事业》论陈佛教与医疗的关系，认为其乃中国佛教体现大乘精神的社会救济事业之一环，且约略论及僧人为人医疗而有医僧之名，并举出寺院开设药局、为人医疗的实例。[6]

由于佛家关怀老病之课题，丛林清规将此列为职事之重点，仔细规范应事者的职责，如《禅苑清规》明示担任照顾病僧的延寿堂主，"须请宽心耐

---

① 释道世，《法苑珠林》，卷九五，《病苦篇・引证部》，页 984c。

② 道端良秀，《中国における仏教医学》，页 55。

③ 道端良秀于《中国佛教と社会福祉事业》（收入《中国佛寺史全集》，东京：书苑出版，1985，第 11 卷）第十章《佛教と社会事业》中，就佛教医疗救济方面，论及如来为大医王，治疗精神病人。佛号有药师如来，菩萨有药王、药上菩萨，经典有诸多的佛教医学论著，载录各种的病因与状况，甚至述及详细的治疗法。佛教治疗人的精神的同时，亦尽力于肉体的治疗，尤其因看病是福田第一的关系，活跃于医疗方面以履行大菩萨行的人很多，页 264—265。而寺院也习惯成为世人选择养病的地方之一，如《医史》（台南县：庄严文化出版社，1995），卷九，记载浙江余姚县余慎之子余孟仁养病于"湖心僧舍，以求治"。页 8a。

④ 黄宗羲编，《明文海》，卷三七三，《记四十七・寺观》，万士和，《重修公文庵记》，台北：台湾商务印书馆，1977，页 1—4。

⑤ 释大然编，施闰章补辑，《青原志略》，卷七，《募造延寿堂疏引》，收入《中国佛寺史志汇刊》，第 3 辑第 15 册，页 386。

⑥ 黄敏枝著，《宋代佛教社会经济史论丛》，台北：学生书局，1989，页 4。

事、道念周旋安养病僧、善知因果之人”。[①] 对于病僧的照料应抱持体谅、耐心与怜悯之情，规曰：

> 如病僧入堂将息，令行者打迭床位，如法安排煎煮汤药供过粥饭，逐时问讯，务令适意。如病人苦恼多生嗔怒，粥饭汤药动不如意，及呻吟叫唤屎尿狼籍，并须悯念看承，不得心生厌贱。[②]

重病者，可迁至“病重阁”给予妥善看护。佛教认为看病是培植福田的一大功德，不管僧俗均予以细心疗养，更何“况出家之人云游萍寄，一有疾病谁为哀怜？唯借同袍慈悲安养，诚为重任，岂可轻心？”故明《丛林两序须知·东序》的“监寺须知”强调各寮执事间应互相协助、不分彼此，规定：“凡服劳疾病者，朝暮饥渴寒温应加照顾。行众有轻心肆骂者，当会议处置，不得私自革退。”[③]凡此于各寺规中不乏所见，足显佛寺对养病医疗的重视，五台山中台佛寺，明释镇澄于《同住规条》订定：

> 一、是院本为老病者设，凡僧六十而无归者，入养老，当四方僧有病而无依者，入延寿堂。
>
> 一、凡在社，道友如病难等缘在外，即搬取归养救济等，违者主事者出社。[④]

明释德清（1546—1623）法师被贬至岭南，重振广东曹溪寺时，购地修建，“贯（换）僧寮以为药室”。[⑤] 晚明天启年间广东鼎湖山佛宝堂前“炒茶寮”改建“息心堂”，目的是“令病僧息心念佛求生，西方前后单房为暂时养病之所，瞻病僧主之”。[⑥] 而江西青原佛寺努力募建疗病恤老的“延寿堂”时，劝化道：

---

① 释宗赜，《禅苑清规》，卷四，《延寿堂主》，收入《卍新纂续藏经》，台北：白马精舍印经会，出版年不详，第63册，页533c。

② 同上。

③ 释通容，《丛林两序须知》，收入《卍新纂续藏经》，第63册。

④ 老藏丹巴，《清凉山新志》，卷一〇，收入《中国佛寺史志汇刊》，第3辑第30册，页513—514。

⑤ 释真朴重修，《重修曹溪通志》，卷四，释德清，《中兴曹溪禅堂香灯记》，收入《中国佛寺史志汇刊》，第2辑第4册，页346。

⑥ 释成鹫撰，《鼎湖山志》，卷一，《殿阁堂寮·堂寮考》，页204。

> 敬老则得老，恤病则得无病，况能俾一丛林大众知老有所归，则壮自努力，皆以斯刹为舍身命处，死心参学十年、廿年，不须出一丛林，入一保社，未有不因而透脱者也。是则微田、悲田、福田，高下并熟其果报，当不可思议矣。[①]

明末清初释见月重建宝华山第二层左右厢房并楼二十四间，"左为药寮，储药饵以备戒子医疗"。[②] 释见月用心规划经营此药寮，订定规约，于其《建悦心轩记》首言药寮创立缘由，说：

> 山堂迫隘，僧众稠居，惟兹病寮，未经次第，且四方之众，云集山中，或频年林下参询，或一往恒依左右，肯綮愓励，溽暑祁寒，有形之躯不无疾苦，故于己酉春，于龙冈幽处，特搆寮舍五楹。面对南阳，户开生气，食任宿煮榻，置温凉药饵，聊备瞻侍有人。[③]

入寮之人，相互照顾养病的最终目标，还是在于能够持戒修道，完成解脱自在的心愿。其言：

> 凡诸应病所须，一切给与不禁，咸愿居此山者，无分尔我，水乳六和，痛养相关，彼此互照。庶乎淹蹇沈疴，栖心适意，依戒为亲，无孤灯寥落之嗟，唯道是修，获清凉自在之乐，故题之曰："悦心轩"。[④]

凡此佛寺医疗，无非是为安稳人心佛性而设。

寺院的药物，除采买外，有的来自佛寺自种之药材。佛寺拥有种植药树的传统经验，见诸文献记载，如唐廷猷提到基于"慈悲为怀"、"普度众生"的思想，中国佛寺普遍设有问病施药机构，无论大小寺庙，辟药圃栽种少量药材，可作药源补充，也可作商品出售。而僧道流动贩药，乃常见之事。[⑤] 据载，广州光孝寺于南梁天监元年(502)，由中印度僧人智药带来一株菩提树，种植于现今大殿东六祖殿前，此树至清朝仍茂盛，其"枝叶鲜浓，与榕相

---

① 释大然编，施闰章补辑，《青原志略》，卷七，《募造延寿堂疏引》，页386。

② 刘名芳，《宝华山志》，卷三，《建置·庄主寮》，页113。

③ 刘名芳，《宝华山志》，卷六，页240—242。

④ 同上。

⑤ 唐廷猷，《中国药业史》，北京：中国医药科技出版社，2001，页4。

类，而实不同，其叶可疗时疫，故人多采择，浸以成纱”。[①] 又唐李嘉佑，《同皇甫冉登重玄阁》载：“重玄寺达年逾八十，好种名药，凡所植者至多，自天台四明包山，句曲丛萃各可指名。”陆龟蒙因此为僧达题《奉和题达上人药圃二首》，诗一首云：

> 药味多从远客赍，旋添花谱旋成畦，三桠旧种根应异，九节初移叶尚低，山荚便和幽涧，石水芝须带本池泥，从今直到清秋日，又有香苗几番齐。[②]

诗二首云：

> 净名无语示清羸，药草搜来喻更微，一雨一风皆遂性，花开花落尽忘机，教疏兔缕金弦乱，自拥龙刍紫汞肥，莫怪独亲幽圃坐，病容销尽欲依归。[③]

明王士桢有《谢拙庵禅师惠芝诗》，云：“寄我灵芝车马形，万年松下斸青冥。菟丝闻道垂千尺，更欲从师乞茯苓。”[④]

而名山佛刹四周多药草繁生之地，是佛寺采草药储药材的重要来源，如五台山半麓以上，香草丛生，“至夫溪壑之间异草杂花不可悉记，而金芙蓉则他方所无，更如灵芝神药，得而啖者足以洞宿命、易仙骨。然非肉眼能轻识也”。[⑤] 鸡足山多产香草，红梗绿叶，远近进香者取归能治六畜瘟症，俗名之曰仙草。[⑥] 武林灵隐寺山门外，有棵大香樟，“有僧过之，曰此药王树可治心病，由是远近椎剥其皮”。[⑦] 而广西雁山产香薷此一药草，“性温，能治暑消烦，止渴暖胃，惟灵岩寺马鞍岭下石坦中产者佳，人家园圃种者稍劣”。[⑧]

---

① 顾光，《光孝寺志》，卷三，《古迹志》，页 78。

② 周永年，《吴都法乘》，卷二二之上，《憩寂篇一》，页 2450。

③ 同上。

④ 蒋溥等奉敕撰，《钦定盘山志》，卷一五，《物产・药草》，收入《中国佛寺史志汇刊》，第 2 辑第 28 册，页 1279。

⑤ 老藏丹巴，《清凉山新志》，卷二，《三灵迹・中台灵迹二十八》，页 134。

⑥ 钱邦纂，范承勋增修，《鸡足山志》，卷七，《灵迹・香草治疫》，页 447。

⑦ 孙治撰，徐增重编，《武林灵隐寺志》，卷八，收入《中国佛寺史志汇刊》，第 1 辑第 23 册，《杂记・本山物产》，页 637。

⑧ 朱谏撰，胡汝宁重编，《雁山志》，卷三，《草木药品附》，收入《中国佛寺史志汇刊》，第 2 辑第 10 册，页 168。

像庐山产茯苓、胡麻等多种药材，载曰："茯苓治少，胡麻治老，合以斋戒，服以朝早，卉体华腴，火精水宝，和以为还精补脑，此仙方也，先服此去病后，吸日华以充之。"[①]又有"浔阳蘼醯黄精，根叶花实皆可食"，"四月开花青白花，状如小豆，花结子可种，白如黍粒，久服轻身延年"。[②] 浙江天台山亦产黄精，可"除风湿五劳，久服轻身，延年不饥，耐寒暑热"。[③] 孟茶，则天台山中处处有之，华顶最多，有油菜孟、火棍孟、犁头孟、藤孟，山中僧俗每于二三月间，竞相采撷，晒干，清凉无毒，可治痢疾，多食亦不伤胃，"苦行沙门每赖此以当煮石之供"。[④] 天台山药材丰富，所谓："台山产药，其来旧矣。"[⑤]北京上方山中草药极为丰富，史称："不能遍载。"凡此，各处名山佛刹及其周边所产药草之丰，不胜枚举。

四、寺院与僧医之医疗经验

诚如前述，佛寺拥有丰富的传统医药经验及周边的药材资源，若根据《中国佛教医方集要》所录[⑥]，更可察证佛寺在各科的诊治上，已累积相当丰厚且具疗效之药方的事实。也因此佛寺孕育不少所谓"僧医"之医药人才，社会"寄寺就医"的情形则屡有所见。[⑦] "僧医"一词，文献上并没有明确的界定，按照朱建平《中国古代汉地佛教的医事活动及其行医动机》之研究，僧医可解读成僧侣的医事活动。[⑧] 而《论医中儒道佛》定义所谓僧医，又称医僧，广义上，指每个僧尼及信奉佛教者都是保健医生，均通过道德修持来解决思想、行为、心理的问题。狭义则指既通佛教，又通医学；或精通医学，

---

① 毛德琦，《庐山志》，页 1959。

② 同上。

③ 张联元辑，《天台山方外志》，收入《中国佛寺史志汇刊》，第 3 辑第 9 册，页 534。

④ 同上书，页 536。

⑤ 同上书，页 544。

⑥ 刘怡，叶海涛等编著，《中国佛教医方集要》，收入李松良主编《中国佛教医学丛书》，厦门：鹭江出版社，1996。

⑦ 江瓘编，《名医类案》（收入《景印文渊阁四库全书》，台北：台湾商务印书馆，1983，第 765 册），卷三，《痰》，记载病人疗养于寺之案例，即"沧州翁治一人，病寓湖心僧舍，以求治"。页 514。

⑧ 朱建平，《中国古代汉地佛教的医事活动及其行医动机》，台北：历史语言研究所等主办"'宗教与医疗'学术研讨会"会议论文，2004 年 11 月。

又皈依佛教、信仰佛教的一批两栖人物。[①] 依此之见，僧医涵盖僧人及学佛的在家医者。本文一则因篇幅所系，二则既名僧医，应以通医学的出家众为主。基此，以下所论之僧医，将不包含在家医者，仅限于为人医疗治病的僧尼。

僧尼以医济世，乃佛行之一。明释景隆，《慈惠方》序言："伏读六度等经，观佛行，实感通于衷。故于禅诵之暇，或遇利人之事，亦不忍弃之。""及历试海上方，或医书遗失之方，必录之，积以成帙。……名慈惠方。"[②]僧医悬壶济世，的确较佛教义理的弘扬易于赢得部分人士对于佛教的尊崇与信赖。[③] 然事实上，明代僧医的医疗能力如何？在不同的文献中有何差异性的叙述？为此，本文将透过医传、一般医书及僧人医书之相关记载，略窥其要。

首就《古今图书集成·医部医术名流列传》所辑录的明代医者而言之，当中属僧医的，为数极少。且所述，多着重对其医术与医德的赞美；举如江西金溪县龙兴寺老僧心斋是当地的外科名医，纵使患者"宿瘤如杯，毒痈满背，皆能疗治，人比之扁鹊"。[④] 而浙江太平县僧坦然善针灸，极富疗效。曾为某位瘫痪病人，"贴膏两期"，且一再投以针灸，不见起色。思之甚久，终于领悟："此人皮肉肥厚，短针不足用也。乃更置金针，长可五寸一针，而愈。"又里人胡振声中风，僵卧两日，家人准备办理后事，僧坦然过其门，针其手，则手动；再针，泻痰斗余，随即挺然坐起。类似的治病奇验甚多，史称："不具载。"[⑤]

僧人神异之行，史多以"异僧"、"神僧"称之，表彰其无所不能之特殊能力，而怀抱奇妙绝伦的医术，往往是建构"神异"僧的必要条件之一。故深

① 薛公忱主编，《论医中儒道佛》，《论医中之佛》，北京：中医古籍出版社，1999，页355—356。

② 转引薛公忱主编，《论医中儒道佛》，《僧医队伍的构成》，页358。

③ 尤金·N.安德森（Anderson，Eugene N.）著，《中国食物》（南京：江苏人民出版社，2003）第四章《来自西方的食物：中世纪的中国》中，谈到僧人帮助病人较其缜密的教义容易使人皈依佛教，页47。

④ 陈梦雷编，杨家骆类编，《古今图书集成》，卷五三二，《医部医术名流列传九·明三·严仁泉传》，台北：鼎文书局，1977，第46册，页5603。

⑤ 陈梦雷编，杨家骆类编，《古今图书集成》，卷五三四，《医部医术名流列传一一·明五·僧坦然传》，页5621。

山古刹中，经常充满僧人的传奇行踪，隐没其间，时而化人、时而救人，授以医药，忽隐忽现，神乎其极。传浙江处州卫僧海淳，入终南山，遇异僧授以“医目方剂”，告知“遇洪(红)则止”，以此为人疗病，有其效果。[①] 一般医者也有同样的机缘，如江西婺源县江德泮读书屏风山，巧遇异僧禅定山中，授其“外科秘术”，训示当“以此济人，无罔利也”。从此以后，江德泮洞灼内外针灸诸科玄妙之理，凡“怪证应手而苏全活甚众”。[②] 安徽巢县杨淑桢，其先人历代为医，后遇高僧，授以内外科知识，广其医理。[③] 广州马应勋“承祖岐黄之术，后遇高僧秘授方书，居城北，以医道济人”。[④] 又如安徽贵池县上云寺僧晓云，善治痘，最眼胜，次汤胜。其术已达“计日断生死，无一差不甚”的神医地步。[⑤] 而山东济宁州僧湛池，则医传赞扬其“戒律精严，功行最高，尤精医术，证治不执古方，别有刀圭，于针灸疽疡取效神速。人或谢遗，一无所受”。[⑥] 若此，僧医集高贵医德与精湛医术于一身，为《古今图书集成·医部医术名流列传》描述之重点，所言虽非尽是虚言，然不无书写者神化加工之笔。

至于尼僧医者，《续比丘尼传》仅录明代一人，记述内容，大体与僧医传相仿，见《明萧山某庵尼无为传》记载：

> 无为，萧山来氏女。幼誓不嫁，蔬食念佛，年二十，薙发结茅，专修净土。三十游方参学，凡所历处，有病苦者，随物取与，煎汤服之即愈。嘉靖间，宫中时疫流行，风闻于朝，召赴有验，赐无为心禅师之号，送归

---

① 陈梦雷编，杨家骆类编，《古今图书集成》，卷五三五，《医部医术名流列传一二·明六·僧海淳传》，页5628。

② 陈梦雷编，杨家骆类编，《古今图书集成》，卷五三五，《医部医术名流列传一二·明六·江德畔传》，页5637。

③ 陈梦雷编，杨家骆类编，《古今图书集成》，卷五三六，《医部医术名流列传一三·明七·杨名远传》，页5644。

④ 陈梦雷编，杨家骆类编，《古今图书集成》，卷五三七，《医部医术名流列传一四·明八·马应勋传》，页5654。

⑤ 陈梦雷编，杨家骆类编，《古今图书集成》，卷五三五，《医部医术名流列传一二·明六·僧晓云传》，页5633。

⑥ 陈梦雷编，杨家骆类编，《古今图书集成》，卷五三六，《医部医术名流列传一三·明七·释湛池传》，页5638。

故庐。[1]

其次，就上述与一般医书所载对照，则僧医对医理、药理、病理的认知，及其治病的能力，明显异于《古今图书集成》医传及《续比丘尼传》之记述。僧医的戒行、道德、异能，非医书撰述的重点。医书大多侧重实际的临床经验，根据历代医案具体分析僧人疗病的过程，察其得失，且大多不以医者身份视之，而是以僧人或某寺院称述。[2] 故以下，为了忠实呈显一般医书的立场，凡是论及寺院某僧为人疗病，则以寺僧称之。大体上，透过这类医书的记载，可进一步管窥僧医疗病用药的道理，同时也能察觉僧医在医疗上的极限，并非如前述僧医传所称许的那么神妙无碍。

《名医类案》记载了元末明初罗谦甫为河北真定赵客治病的案例，赵客因“乘困伤湿麪（面），心下痞满，躁热，时作不安”，于是就寺疗伤，时僧人“以大毒热药数十丸下十余行，痞稍减”。隔日困睡，赀财被盗贼所夺，心急，“遂躁热而渴，饮水一大瓯，是夜脐腹胀痛”。寺僧再投以大毒热药，据载：

> 复下十余行，病加困笃，四肢无力，躁热，身不停，喜冷水，米谷不化，痢下如烂鱼肠，脑赤水相杂，全不思食。强食则呕，痞甚于前，噫气不绝，足胻冷，小腹不任其痛。[3]

赵客病情越加严重，罗谦甫为其诊脉，探寻病源，诊断因暑热而伤了正气，先前以大毒热药治疗，虽暑热尽消，然遗留巴豆之气，流毒于肠胃间，呕逆不能食，反伤害胃气。之后，寺僧又下一次大毒药剂，于是：

> 脓血无度，大肉脱下，皮毛枯槁，脾气弱而衰矣。舌上赤涩，口燥咽干，津液不足，下多亡阴之所致也。阴既已亡，心火独旺，故心胸躁热，

---

① 释振华编述，《续比丘尼传》，卷三，《七七、明萧山某庵尼无为传》，收入宝唱、震华编著，《比丘尼传全集》，台北：佛教出版社，1983，页50。

② 李松良指出当今佛教医学未受到重视的原因时，也提到未将其纳入正统医学之流，而影响到相关研究的进展。他说：“佛经中的医学史料、医学思想和寺院中的诊疗经验、实用药方很少人问津。甚至有一些人把佛教医药视为封建迷信，不明真相，妄加指责，致使这项研究工作长期得不到开展。”刘怡、叶海涛等编著，《中国佛教医方集要·总前言》，页3。

③ 江瓘编，《名医类案》，卷四，《痞满》，页587。

烦乱不安。经曰:"独阳不生,独阴不长,夭之由也。"[①]

罗谦甫见回天乏术,辞去。赵客求治他医,结果不治身亡。《医方类聚》也记录这则医案,文末评述:

彼僧非医流,妄以大毒之剂,下之太过,数日之间,使人殒身丧命,用药之失,其祸若此,病之择医,可不谨乎!戒之。[②]

僧医未能正确掌握赵客的病因,又因用药过当,导致医疗上极大的疏失。有的僧医仅凭现有的常识或经验治病,忽略确实诊察病情及掌握病人的体质,不免误人。所以有医者劝诫:"学医之士,切不可以为成法而误人。"[③]又一案,起因于僧人炮药过程的疏忽,使患者病情加重。据载,患者王仲礼(年代不详)平日嗜酒,鼻子长烂疮,蔓延至头部,服药无效。僧法满建议服用何首乌丸,其仆识此草药,采撷后,僧法满亲自炮制药丸。炮法忌铁器,改入砂钵中,借黑豆蒸熟,认为蒸水能去风症。敷药后,一开始,面颊觉得刺热,至隔日清晨,眉眼耳鼻肿胀至无法分辨。医书认为,仆人采何首乌草药时,没有细加分辨捡择,狼毒[④]夹杂其中,致使王仲礼中毒。祸起于仆人之大意,然僧法满亦不能免其不精药草,及炮药过程处理不当之失。[⑤]

僧人在解毒方面,虽然出现上述的疏失,然云游于深山丛林或安住其间的僧人,为虫兽咬伤,为百草所毒者,在所多有。[⑥] 在这方面,寺僧长期累积的实际治疗经验,不管是施以咒术或药物等,均见文献记载。举如《名医类案·中毒》所载,北宋崇宁间某僧于山野中采石中毒,记曰:

---

① 江瓘编,《名医类案》,卷四,《痞满》,页587。

② 金礼蒙编辑,浙江省中医研究所、湖州中医院校,《医方类聚》第2册,卷三九,《伤寒门·下多亡阴》,北京:人民卫生出版社,1979,页363。

③ 金礼蒙编辑,浙江省中医研究所、湖州中医院校,《医方类聚》第7册,卷一五二,《诸虚门十·灵砂丹》引元朝僧人继洪著,《澹寮方》载录元末有位显达贵人,虚冷疾作,吐泻至血片盈桶,甚严重,医者视其症状,给予丹剂服用,达两百余颗,其余亦多属燥热药剂。有人质疑其妥当性,然病患的确有好转的现象。初愈之际,有医僧颦蹙曰:"用药何燥耶?宜急服人参、黄耆之类滋润之。"如其所建议服用,复生冷痰。医者自言:他之所用燥药,是因为逐日观察问明症状,知其脏腑状况,故不有伤害。页425。

④ 属于大毒中药。

⑤ 江瓘编,《名医类案》,卷一二,《中毒》,页914。

⑥ 高濂,《遵生八笺》,《起居安乐笺下·焚供天地三神香方》,述及所指,过去有修道者居山中,"苦毒蛇猛兽邪魔干犯,遂下山改居华阴县庵栖息"。页346。

崇宁间,苏州天平山白云寺,五僧行山间,得蕈一丛甚大,摘而煮食之,至夜发吐,三人急采鸳鸯草生啖,遂愈。二人不肯啖,吐至死。此草藤蔓而生对开黄白花,傍水处多有之,治痈疽肿毒有奇功,或服、或敷、或洗皆可。今人谓之,金银花,又曰老翁须,本草名忍冬。①

故寺僧在这方面累积了相当丰富的治疗经验。同书记载,有一朝官与一高僧西游,道经归峡,日过午,相当饥饿,抵某小村舍,"闻其家畜蛊而势必就食",有些担忧。僧曰:"吾有神咒,可无忧也。"饭食时,僧闭目诵持,食用后竟无任何伤害。神咒曰:

姑苏喙摩耶啄,吾知虫毒生四角,父是穹窿穷,母是舍耶女眷属,百万千,吾今悉知,汝摩诃萨摩诃萨。

同行之人,竞相流传此版本。且别传解毒药方,便是"用豆豉七粒,巴豆二粒入百草霜一处,研细滴水,丸绿豆,以茅香汤下七丸"。② 可见毒虫之害,历来为人所深惧害怕,遂有专治神咒和药方之研发。若为毒蛇咬伤,僧人亦有其独制配方。③

对治痈肿癞疮之毒,皮肤溃烂之病,寺僧也有其妙方,广为流传。李时珍(1518—1593)按《万表积善堂方》云:"乌龙膏"是传自苏州杜水庵的妙方,能"治一切痈肿发背(疮),无名肿毒,初发掀热未破者,取效 如神"。其药材、制法、用法如下:

(1) 药材:用隔年小麦粉,愈久者愈佳。

(2) 制法:"以锅炒之。初炒如饧,久炒则干,成黄黑色,冷定研末。陈米醋调成糊,熬如黑漆,瓷罐收之。"

(3) 用法:"用时摊纸上,剪孔贴之,即如冰冷,疼痛即止。少顷觉痒,

---

① 江瓘编,《名医类案》,卷一二,《中毒》,页911。

② 同上书,页913。

③ 江瓘编,《名医类案》,卷七,《蛇虫兽咬》载有:"一人被毒蛇伤,良久,已昏困。有老僧以酒调药二钱灌之,遂苏。及以药滓涂咬处,良久,复灌二钱,其苦皆去。问之乃五灵脂一两,雄黄半两为末,尔有中毒者用之皆验。"页701。同卷又举"径山寺僧为蛇伤足,久之,毒气蔓延。游僧教以汲净水洗病脚,挹以软帛糁以白芷末,入鸭嘴、胆矾、麝香少许,良久,恶水涌出,痛乃止。明日净洗如初日,日皆然,一月平复。"页701。

干亦不能动。久则肿毒自消,药力亦尽而脱落。"[①]

李时珍评此药方所传,屡用有验。"药易而功大,济生者宜收藏之。"[②]而治疗疥癣,则有"逸老庵、中光相寺僧传"之例。[③] 其他,如洁白牙齿[④]、筋络跌打损伤药方等,寺僧亦都有药方流传。

五、僧传所见明代僧尼对疾病的应对与治疗

僧医为人治病疗伤,时而被视为神异之人。然僧尼仍是凡夫之体,得病本是自然之事,只不过僧尼过着独身的修行生活,食衣住异于常人,身心疾病方面,有一般人常见之疾,也有有别于常人而特属僧众共通好发之病。生病,不管僧俗,任谁都难以避免,然而,有关僧人何以罹病,如何治疗,却鲜见僧传详载。《大明高僧传》、《补续高僧传》以及《续比丘尼传》等对明代僧尼罹病与治病情形除未能详述外,屡见僧人抱持不以为意的超然态度或以强韧意志面对自身疾病。而能够疗愈的,也多受益于一股不可思议或神迹般的力量。其书写立场,总流露出美化与神化的色彩,让阅读者难以从中窥察僧人罹病的原因及其就医的情况。举诸例观之,不难察觉这种现象的存在。

僧传载明朝释蒙润,"因苦学婴奇疾,修请观音忏七七日,既获灵应,疾愈,而心倍明利"。[⑤] 释蒙润究竟患什么病? 不得而知。因修观音忏而感应病愈。同样,万历年间,释秋月,"往反四大名山,精神尪顿,繇蜀至广陵,忽病作"。有道人建议"断指入糜,冀疗师疾"。秋月呵斥道:出家人,岂能仿效一

---

① 李时珍,《本草纲目》,卷二二,《谷部·小麦》,页 1455。

② 同上。

③ 金礼蒙编辑,浙江省中医研究所、湖州中医院校,《医方类聚》,第 8 册,卷一六九,《疥癣门二·疥癣》,页 120。

④ 朱橚等编,《普济方》卷六九,《牙齿门·齿断宣露附论》:"槐枝、柳枝、皂荚、盐四两,降真香、白胶香各半两,右同入磁瓶内。黄泥固济,糠火烧一夜,候冷取出研细,用如常法。一方无降真香、白胶香。《三因方》出谓石佛庵主年七十余,云:祖上多患齿痛脱落,得此方效。数世用之,齿白齐密,乃良方也。"页 533。

⑤ 释如惺,《大明高僧传》,卷一,《译经篇·杭州下竺寺沙门释蒙润传》,收入中华佛教文化馆大藏经委员会影印,《大藏经》,台北:中华佛教文化馆大藏经委员会,1955,第 50 册,页 903。

般为人子女"割股疗伤"之行。其言:"吾期已近矣,是时疾已瘳。"[①]病与愈之间的疗程,没有任何医疗逻辑可言。但据其"设水陆像,放焰口不绝",可想而知病愈与其得自佛菩萨的感应有关。而释月潭皈依净土,持戒清修,得疾,不寻医治,只是"水饮者五日"。[②] 释真清,"俄患背疾,感云长入梦授药病愈"。晚年抱疾,仍于五台、云栖、西兴等处饭僧,"有勉服药石者",真清答以:"生死药能拒乎。吾净土缘熟圣境冥现,此人间世固不久矣。"[③]表达对往生西方净土的坚决信念,而不囿于世间生死之窒碍,故不求药疗。

同样,嘉万年间有位五日头陀僧,"染呕血病,口气尝臭",身体孱弱难支,却念佛不辍。有人劝告:"病亟,何自苦如此。"答曰:"生死事大,无尝迅速,而病益沉绵。"剃度后,被上袈裟端坐,一连五昼夜"水浆不入口",不久示寂,为僧仅五日而已。[④] 呕血病,按《素问·厥论》记载:"太阳厥逆,僵仆、呕血、善衄、治主病者。"又云:"阳明厥逆,喘咳身热,善惊、衄、呕血。"[⑤]再就中医观点,呕血可能因过劳伤肝或胃肠鼓胀、胃炎、消化性溃疡所致,从五日头陀僧"口气尝臭"的病症,可察其肝火、胃火均旺,由于苦行,饮食失调,且连日滴水未进,致使身热呕血。虽是如此,五日头陀僧仍无视病重之危,视肉体为臭皮囊,宁可为道忘躯,也不愿拯疗病体之苦。虽不能言此为自残之苦修形式,然自上述各案所示,重视心灵治疗或精神超越,似乎是僧人面对疾病的共通态度。而尼传相关的记载更是难得一见,其面对疾病的态度,更见模糊。

病,是佛教义理中非常重要的课题,如何看待生病,如何治疗疾病,如何照顾病人以使其安心、减除痛苦等,都是体现佛教慈悲精神的重点。《梵网经》规定见病不救,"犯轻垢戒",经云:"若佛子,见一切疾病人,常应供养如佛无异。八福田中,看病福田,第一福田。若父母师僧弟子疾病,诸根不具,

---

① 释明河,《补续高僧传》,卷二〇,《遗身篇·夜台秋月传》,收入吴立民等主编,《佛藏辑要》,成都:巴蜀书社,1993,第28册,页855。

② 释明河,《补续高僧传》,卷二六,《杂科篇·月潭和尚传》,页917。

③ 释如惺,《大明高僧传》,卷四,《解义篇·天台慈云寺沙门释真清传》,页914。

④ 释明河,《补续高僧传》,卷二六,《杂科篇·五日头陀传》,页917。

⑤ 王冰注,《黄帝内经素问》,收入《景印摛藻堂四库全书荟要》,台北:世界书局,1986,第9册,页156a。

百种病苦恼，皆供养令差。”[1]《法苑珠林》中《病苦篇・瞻病部》引述《四分律》所载：

> 佛言：自今已去，应看病人，应作瞻病人。若欲供养我者，应先供养病人，乃至路值五众出家人病佛，制七众皆令住看。若舍而不看，皆结有罪。故诸佛心者，以大慈悲为体，随顺我语，即是佛心也。[2]

又引述《僧祇律》云：“若道逢出家五众病人，即应觅车乘驮载，令如法供养，乃至死时亦应阇维殡埋，不得舍弃。”[3]同时引述《弥勒所问本愿经》记载佛陀告诉阿难自己于过去世中舍身疗愈病人的故事[4]，佛陀对于病人，给予绝对的爱，甚至不惜献出自己的血、髓、眼、耳，以此体现大乘菩萨的慈悲精神。

相对于此，僧人面对自己的疾病，却是如此轻忽、不以为意，从修行的意义来看，这样的态度正足以彰显其以坚强的心志，超越肉体的病苦，彻底根除一切疾病的佛教医学特色。[5] 然而僧传所见，对于僧侣疾病的产生、治疗等往往语焉不详，不免有溢美之嫌。为了较确实掌握僧尼的病因、治疗情形，以下仍透过医书所辑之相关案例，予以观察。

六、医书所见僧尼常患之疾

本文自明孙一奎辑《孙氏医案》[6]、明黄承昊撰《折肱漫录》[7]、陈桷撰，

---

① 释道世，《法苑珠林》，卷九五，《病苦篇・瞻病部》，页985a。

② 同上。

③ 同上。

④ 释道世，《法苑珠林》，卷九五，《病苦篇・瞻病部》，记载过去世中有位所现太子，路中遇见一位重病者，太子感到哀伤，问于病人，应以何药治疗他的病。病人回答：“唯王身血得疗我病，尔时太子即以利刀刺身出血以与病者，至心施与亦无悔恨。”又于过去世中有位莲华王太子，路见一位罹患疠病者，哀怜病人，问道：以何药可以治疗他的病。病人回答：“得王身髓以涂我身，其病乃愈。是时太子即破身骨，以得其髓，持与病者，欢喜惠施心无悔恨。”而舍身应病与药的太子，乃佛陀成佛前的累世行迹，页985b。

⑤ 如道端良秀于《中国における仏教医学》一文所观察的，佛教医学虽主张病因来自精神、肉体两方面，但仍将治疗重点放在精神疗法上，页67。故精神或心灵的调养，的确是佛教医学的重点。

⑥ 孙一奎辑，《孙氏医案》，收入《四库全书存目丛书》，台南：庄严文化事业有限公司，1995，第48册。

⑦ 黄承昊，《折肱漫录》，收入《四库全书存目丛书》，第48册。

《石山医案》[①]、明江瓘撰《名医类案》、明虞抟撰《新编医学正传》[②]、明汪机撰《外科理例》[③]等搜录迄至明代僧俗常见内外科之疾一千四百余条医案，得以窥察僧尼在身心上经常罹患之病痛，如下所举。

(一) 生理疾病

1. 外科疾病

肿块、疮、疥、瘿、疠(癞)、痔等，是一般人常见之疾，也是僧尼屡患之病痛。汪机撰，《外科理例》，卷五载：

> 一僧内患肿一块，不痛不溃，治托里二十余剂，脓成，刺之作痛。予谓："肿而溃，溃而反痛，此气血虚甚也，宜峻补之。"彼云："气无补法。"予曰："正气不足，不可不补，补之则气化而痛，自除遂。"遂以参蓍、归术、熟地治之，两月余而平。[④]

据此，僧人股内患肿之病因、病症及治病之方，清楚可知。同书卷七，载一僧人"患疮疥，自用雄黄、艾叶等药燃于被中熏之，翌日遍身焮肿，皮破水出，饮食不入，予投以解药，不应而死"。[⑤]《名医类案》卷九辑录华亭县有位老僧行脚至河南管下寺，寺僧僮仆"无一不病瘿(甲状腺肿)"，原因是此地风沙大，"沙入井中，饮其水则生瘿(甲状腺肿)"。[⑥] 元末明初贾铭的《饮食须知》亦述及："沙河中水，饮之令人暗。两山夹水，其人多瘿。"[⑦]同卷，《疠风》载：释普明，齐州人，长久住于灵岩寺，晚年游五台山，罹患风疾，"眉须俱堕，百骸腐溃，哀号苦楚，忽有异人教服长松明"。长松明还可解诸虫毒，普明采服后，"旬日毛发俱生，颜貌如故"。此药草妙方"本草及诸方书皆不

① 陈桷，《石山医案》，收入《景印文渊阁四库全书，医家类》，台北：台湾商务印书馆，1983，第765册。

② 虞抟，《新编医学正传》，收入《四库全书存目丛书》，第42册。

③ 汪机，《外科理例》，收入《景印文渊阁四库全书》，第765册。

④ 汪机，《外科理例》，卷五，《股内患肿》，页232。

⑤ 同上书，页268。

⑥ 江瓘编，《名医类案》，卷九，《肿瘿》，页773。

⑦ 贾铭著，刘烨注译，《饮食须知》，卷一，《水火》，西安：三秦出版社，2005，页27。

载,独释慧祥作清凉传始序之"。[①] 又载:"一僧得病,状如白癞,卒不成疮,但每旦取白皮一升许,如蛇蜕。医者谓多啖炙煿所致,与局方解毒雄黄丸三四服,愈。"[②]同卷,《疮疡》载:"吕沧州治一僧,偶搔腘中疥,忽自血出,汩汩如涌泉,竟日不止,医治之不效,请吕往视。无气可语。"气脉微弱,吕沧州告之:

> 夫脉血气之先也。今血妄溢,故荣气暴衰。然两尺尚可按,惟当益荣以泻其阴火,乃作四神汤加荆芥穗、防风,不间晨夜并进,明日脉渐出,更服十全大补一剂,遂痊。[③]

见以上僧人罹患疮疥、肿、疠、癞、瘿等外科疾病,多起因于僧人的气血虚寒,外加天气冷热、环境干湿等内外交逼所感。像瘿病,主要来自水土的问题,而疠癞(麻疯病)则与某些地区的特殊气候、地理环境密切相关。蒋竹山指出,明清麻疯病患,大多分布在长江流域以南,以广东居多。[④] 原因在于地势低洼潮湿、天气过暖,罹病之人,"必气虚,邪始乘之而入,血虚,邪始乘之而凝"。[⑤]

2. 中风

按医书所记,症状为半身不遂、精神昏愦、面红颊赤、耳聋鼻塞,语言不出、口喎、手足麻木、口眼歪斜、口角涎流、口不能言、目不识人、四肢不举、忽然昏厥等。病因源于风寒、肥胖、体肥善饮、好饮酒、好色、饮食起居失宜、燥火、气虚、劳累、郁闷寡欢等。元至元六年(1340)八月间真定府临济寺赵僧判中风,"半身不遂,精神昏愦,面红颊赤,阳中也,耳聋鼻塞,语言不出,诊其两手,六脉弦数"。[⑥] 明洪武二年(1369)冬,南京天界寺住持僧慧昙因中

---

① 江瓘编,《名医类案》,卷九,《疠风》,页769。

② 同上。

③ 同上书,卷九,《疮疡》页774。

④ 蒋竹山,《明清华南地区有关麻疯病的民间疗法》,《大陆杂志》,第90卷第4期,台北:大陆杂志社,1993,页38。

⑤ 蒋竹山,《明清华南地区有关麻疯病的民间疗法》所引萧晓亭著,《疯门全书》,页39。

⑥ 江瓘编,《名医类案》,卷一,《中风》,页423。

风而患喑疾[①]，据明孙一奎撰《赤水元珠》卷一《中风》载："其舌强不言，唇吻不收者，经称为喑病，世又称为风懿、风气，亦中倒后，症邪之深者，状如此也。"[②]而"吕元膺治一僧病，诊其脉，独右关浮滑，余部无恙。曰：右关属脾络，胃挟舌本，盖风中廉泉得之，醉卧当风而成喑。问之而信，乃取荆沥化至宝丹饮之，翌日遂解语。"[③]赵僧判中风，可能起因于脉虚不通，僧慧昙则因政治压力[④]，加上风寒关系，而后一位僧人乃因酒醉当风导致喑哑。

3．风寒、暑热

病因多源自外在气候的变化，造成身体的伤害。对云游僧来说，这应是常见之疾，如前述妙峰法师谓偶染时症，与旅途劳顿，身受风寒有关。而真定府维摩院尼僧年六十余，身体瘠弱。[⑤] 载曰：

> 初冬病，头面不耐寒，气弱不敢当风，行诸法不效。罗诊其脉弦细而微，且年高常食素茶果而已。此阳明之经本虚，脉经云：气不足则身已前皆寒栗。又如诵经文损气，由此胃气虚，经络之气亦虚，不能上达头面，故大冒风寒。[⑥]

女尼因长期素食茶果，胃寒气虚，又因诵经损气，胃气经络皆虚，气血不足，加上剃发，头面易受风寒。又一尼僧同样胃气虚寒，"故升麻汤加附子以热治寒也"。[⑦] 某僧腊月因斋素，"饥而胃寒作劳，遂发热头疼"，给以小柴胡汤，却自汗神昏，不能视听，热不退却。由是观之，体质虚寒，乃僧尼共同病症，而病源于清苦茹素的修行生活。又有长期营养不良的僧人，夜冒冷汗长

---

① 宋濂著，云栖袾宏辑，钱谦益订，《宋文宪公护法录》，卷一之上，《天界善世禅寺第四代觉原禅师遗衣塔铭》，收入冈田武彦、荒木见悟主编《和刻影印近世汉籍丛书·思想》第四编，京都：中文出版社，1984，页2902—2916。

② 孙一奎，《赤水元珠》，卷一，《中风》，收入《景印文渊阁四库全书》，第766册，页8。

③ 江瓘编，《名医类案》，卷七，《喑》，页695。

④ 有关明初僧慧昙中风前后与太祖对其的态度，详细可参考拙稿，《明太祖征召儒僧与统制僧人的历史意义》，《中国佛学》，第2卷1期春季号，台北：《中国佛学》杂志编辑，1999年4月，页58—59；又参前文。

⑤ 朱橚，《普济方》，卷五二，得知此僧是一位六十一岁的女尼。

⑥ 江瓘编，《名医类案》，卷七，《面病》，页671—672。

⑦ 同上书，页672。

达二十年,即“严州山寺有且过僧形体羸瘦,饮食甚少,夜卧遍身出汗,迨旦衾衣皆湿透,如此二十年无复可疗,惟待毙耳”。[①] 而僧衍义,罹患伤寒,“发汗不彻,有留热。身面皆黄,多热”。一年未愈,医误以食黄(健肺、止喉痛)治之,病不去。[②]

另,任丘裴在涧弃家逃禅,持戒茹素,遍游五岳,足迹遍天下。“偶客金坛,寓西禅寺僧舍,酷暑中坐卧小楼,日持准提咒三千,念佛号三万,忽患头痛如斧劈,身热发躁口干,日饮冷水斗余,渴犹未解,自分必死。”[③]游行僧裴在涧的病,被诊断为“受暑”的缘故。然观其病因,乃长期旅途跋涉、精进修持,及茹素的饮食习惯,导致疲惫体虚,耐不住酷暑煎熬,严重发病。

4. 脾胃肠消化系统、排泄系统病变、贫血、气虚

《外科理例》记载月安妥家庵中,有一比丘尼长久罹患脾疾,病情严重,肛门不收,秽水溢流。按中医之见,脾疾起于湿困疲乏。服用金铅丸一颗后,“肛门频敛,渐调而愈。其神效有如此者,故知脾病之宜于温暖也”。[④]可见此疾起因于尼僧体质湿寒的关系。至于奉佛修持、茹素寡居的女性,其生活方式、饮食习惯不异于女尼,严谨有余。

5. 其他

举如蛇虫咬伤、中毒、时疫、疟疾等,乃生活环境对于僧尼健康的危害;如径山寺僧被蛇咬伤脚,毒气蔓延。某云游僧,“教以汲净水洗病脚,挹以软帛,糁以白芷末,入鸭嘴胆矾麝香少许,良久,恶水涌出,痛乃止”。[⑤] 而《折肱漫录》记载,一位比丘患山疟,久不止,先后给予金铅丸两颗服用,顿止。原因:“盖山疟属元气虚寒,金铅丸能助阳气,故两丸而竟愈也。”时疫(传染病),如万历十六年(1587)南都大疫,死者甚众,江瓘借宿鸡鸣僧寺,

---

① 江瓘编,《名医类案》,卷五,《汗》,页 615。

② 江瓘编,《名医类案》,卷一,《伤寒》,页 458。

③ 缪希雍,《先醒斋广笔记》,卷一,《暑》,收入任春荣主编,《明清名医全书大成·缪希雍医学全书》,北京:中国中医药出版社,2005,页 677。

④ 黄承昊,《折肱漫录》,卷四,页 238。

⑤ 江瓘编,《名医类案》,卷七,《蛇虫兽咬》,页 701。

主僧染上瘟疫十余日，更换数医，皆云禁饮食。江瓘不以为然，认为饮食之禁，是习俗之戒，应当给予稀粥，但不使量多，再进补中益气汤，则慢慢可以病愈。[①]

上述僧尼的气湿风劳，不外来自其特有的生活习惯使然，是共同惯见的业病。尤其明显的是，僧尼体质虚寒、气弱与其长期素食关系密切至极，抵抗力的衰减，使其容易感染疾病。中国僧侣素食戒律，缘于南朝梁武帝之规定，武帝为了劝诫僧人素食，力排蔬菜虚寒之观点。其言：

> 凡不能离鱼肉者，皆云：菜蔬冷于人虚乏，鱼肉温于人补益，作如是说皆是倒见。今试复粗言，其事不尔。若久食菜人荣卫流通，凡如此人法多患热，荣卫流通则能饮食，以饮食故气力充满，是则菜蔬不冷能有补益。诸苦行人亦皆菜蔬，多悉患热类皆坚强，神明清爽少于昏疲。[②]

康乐认为梁武帝此一素食观，似乎没有太大的说服力，是因为受限于当时医学水准的关系。[③] 据《墨子间诂》言："素食，谓食草木。"郑注云："草木之实为蔬食。"[④]可见素食乃泛指蔬果之类的食物。

事实上，蔬果虚冷者居多；如日用类书《五车拔锦》所言："瓜桃生冷宜少食，免致秋来成疟疾"之言。[⑤] 而《慎柔五书》则清楚指出斋素之人何以胃虚的道理，其言："凡持斋人所食之物皆渗淡，所食之油皆属火，渗淡泻阳，阳虚则火起。此东垣云：持斋之人多胃虚。"[⑥]而明代僧尼的饮食，若参照《云栖寺志·规志》所述，或可略知一二。云栖寺日用食品，有茶品，"用山物炒米、盐、豆、白果、杨梅、油灼之类，间或市买，止可枣栗糕饼之类"。而寻常乃二日菜、一日腐。生菜、干菜、干瓜、干茄、干羊豆、干刀豆、干萝卜之

---

① 江瓘编，《名医类案》，卷一，《瘟疫》，页466。

② 释道宣，《广弘明集》，卷二六，《慈济篇·梁武帝断酒肉文》，收入《大正新修大藏经》，第52册，页298b。

③ 康乐，《佛教与素食》（台北：三民书局，2001）第二篇《素食与中国佛教》认为梁武帝此一素食观，"似乎也没有太大的说服力。这倒不能怪他，以当时的医学水准无法对此问题提供一个肯定的答案，似乎也是理所当然的。"页88。

④ 孙诒让，《墨子间诂》，卷一，《辞过第六》，台北：台湾商务印书馆，1983，页32。

⑤ 酒井忠夫监修，坂出祥伸、小川阳一编，《五车拔锦》，卷二七，《养生门·养生纪要》，页466。

⑥ 胡慎柔，《慎柔五书》，卷一，《师训第一》，页642。

类，为平日食用菜肴，价廉易得。[①] 这些大多是佛寺自种之食物，即“园中种菜，其多生虫豸，致伤物命者，皆宜少种。可多种瓜、茄、刀豆、羊豆、豇荳、芝麻等诸物。”[②]若香菌蘑菇及白米之类，因价昂，不一定要买，食用少。[③]

虽然从明代编纂的食经或类如《西游记》、《金瓶梅》中，可以看到蔬果种类、素食品名、烹调的多样与丰富，[④]但僧寺的斋食仍以修业的俭素为主，吴晓龙据《西游记》第84回《难灭伽持圆大觉 法王成正体天然》所述，指出木耳、闽笋、豆腐、面筋、园里自种的青菜，为明代常见的五种素菜。[⑤] 而成化年间中国官员经常馈赠给入明朝贡的朝鲜僧崔溥等一行人的食物中，属于素食的，有米、面筋、豆腐、笋、胡桃、枣、菜。[⑥] 可见明代僧尼素食还是以生菜、干酱菜、各类瓜果、豆类、萝卜、笋、茄子、豆腐、面筋等食物为主，兼伴饮茶习惯。

若查对《饮食须知》，面筋自麸中洗出，“味甘性凉，以油炒煎，则性热矣。多食难化”。[⑦] 豆腐“味甘咸，性寒。多食动气作泻，发肾邪及疮癣头风

① 释祩宏，《云栖共住规约》，下集，《节省财费》，收入《大藏经补编》，台北：华宇出版社，1986，第23册，页307。

② 释祩宏，《云栖共住规约》，《众事杂式》，页311。

③ 释祩宏，《云栖共住规约》，《节省财费》，页307。

④ 有关明代饮食的种类、烹饪方法、养生知识等，可详见篠田统撰，《近世食经考·明代食经》，收入薮内清、吉田光邦编，《明清时代の科学技术史》，京都：京都大学人文科学研究所，1970，页356—383；刘志琴撰，《明代饮食思想与文化》，《史学集刊》，1999年第4期，长春：吉林大学《史学集刊》编辑部；伊永文，《明清饮食研究》，第一章《自然篇》1“米、麦、玉米、蕃薯”2“野菜、蔬菜、水果”，台北：洪叶文化事业有限公司，1997，页5—44；同书，第三章《烹调篇》，页149—180；同书，第四章《食治篇》，页207—239等研究。

⑤ 吴晓龙，《〈金瓶梅词话〉“五果五菜”食俗小考》，《南昌大学学报》，第35卷第1期，南昌：南昌大学学报编辑部，2003年1月，页100。

⑥ 崔溥著，葛振家点注，《漂海录》（北京：社会科学文献出版社，1992），卷一，成化二十三年（1487）二月初四日条载：“单字中送崔官礼物：猪肉一盘，鹅二只，鸡四翼，鱼二尾，酒一罇，米一盘，胡桃一盘，菜一盘，笋一盘，面筋一盘，枣一盘，豆腐一盘。”页81。又同书，卷二，同月十七日条载：“命外郎奉米一盘，豆腐一盘，面筋一盘以馈。……官人有以米六斗，鹅一只，菜一盘，胡桃一盘来赠。”页107。又同年三月初一日条载：“邳州魏指挥姓韩，来见臣，遇以礼，以面筋一盘，豆腐一盘，素菜二盘馈之。”页121。

⑦ 《饮食须知》，卷二，《谷类·小麦》，页43。

病”。[①] 而干菜类，多以盐水烫过，晒干后收藏。[②] 干酱菜多属咸类制品，“盐味咸，性寒。多食伤肺发咳，令失色损筋力。患水肿者，喘嗽者忌食”。[③] 茄子“味甘淡，性寒，有小毒。多食动风气，发痼疾及疮癣。虚寒脾弱者勿食，诸病人莫食，患冷人尤忌。……多食腹痛下痢，女人能伤子孕。蔬中惟此无益”。[④] 刀豆子“味甘性温，多食令人气闭头”。[⑤] 竹笋“味甘，性微寒。诸笋皆发冷血及气，多食难化困脾”。[⑥] 瓜类多属性寒，举如“冬瓜味甘淡，性寒”、“菜瓜味甘淡、性寒。时病后不可食”、“黄瓜味甘淡、性寒，有小毒。多食损阴血，发疟病，生疮癣，积瘀热，发疰气，令人虚热上逆”。[⑦] 木耳“味甘性平，有小毒”。[⑧] 枣子，“生性热，熟性平。生多令人热渴膨胀……熟枣多食，令人齿黄生䘌”。[⑨] 胡桃“肉味甘，衣涩，性温。多食生痰涎，动风气，脱眉发，令人恶心土水”。[⑩] 茶则“味苦而甘。茗性大寒，岕茶性微寒，久饮令人瘦，去人脂，令人不睡”。[⑪]

以上食物多偏性冷，少热量、少营养，长期食用，容易损气缺血、胃虚脾湿，导致体弱多病。[⑫] 佛家常说：“带三分病好修行。”视疾病为业障，带业随身修行，以淬励自我心志，往往疏忽病痛的医疗，遂成慢性疾病。[⑬] 或许孱弱的身躯，就佛家而言，代表修行的精进与戒律的严谨。根据白宜禾医师自

① 《饮食须知》，卷五，《味类·豆腐》，页166。

② 中村乔，《明代の料理と食品》（京都：中国艺文研究会，2005）第2篇《食品の部》提到干菜的制作法，页160—161。

③ 《饮食须知》，卷五，《味类·盐》，页149。

④ 《饮食须知》，卷三，《菜类·茄子》，页71。

⑤ 《饮食须知》，卷三，《菜类·刀豆子》，页79。

⑥ 同上书，页91。

⑦ 同上书，页94—97。

⑧ 同上书，页98。

⑨ 《饮食须知》，卷四，《果类·枣子》，页112。

⑩ 同上书，页124。

⑪ 同上书，页158—159。

⑫ 李佩芬，《僧伽十大健康警讯——三年义诊健康报告 为僧伽健康把脉》，《僧伽医护会刊》，第17期（台北：财团法人佛教僧伽医护基金会，2001）论及高居僧伽慢性疾病首位的“贫血”，是因为平日食用“豆类食品及腌渍物，而比较少吃深色蔬菜”的关系，页33—34。

⑬ 李佩芬，《僧伽十大健康警讯——生活习惯 V. S. 十大健康警讯》亦谈及今日大部分的僧伽对于病痛平时都采取“能忍则忍”的态度，因此，大都会拖到病况相当严重才前往就医，故僧人罹患慢性疾病居多，页33。

述,2001 年曾参加为五台山僧尼义诊的活动,统计报告指出,男众法师以胃痛、十二指肠溃疡占第一位,腰酸背痛、风湿性关节炎占第二位,第三是贫血。出家女众则贫血占第一位,“大部分都会抱怨念经时觉得下腹部冷,有腰酸背痛的情形、骨质疏松症”。[①]

本文因搜罗明代僧尼病例有限,不足以就出家男女众所患病症之差异提出更具体的统计分析。不过,从上述明代僧尼经常罹患之疾及病因之分析,虽然距今约五百年,但古今之情状仍可相互对照,有其共同之病痛,因为不管今昔,中国僧尼仍然守着传统的饮食习惯,以及念经打坐的修行生活。因此,僧尼的各种病痛,大致上可以说是在共通的思维与生活模式下,所衍生的惯见业病。

(二) 精神疾病

明陈桷的《石山医案》,记载不少精神病例,提到因精神压力,男女疟病者多。造成男性情绪困扰的,有因喜成病、忧愤成痴、羞愤成疾、痫症、急于名利、过劳致使神志错乱、溲精而精神不振。女性则因寡居、改嫁、忧惧而多便秘,或因忧伤过度而头晕、胸闷、喉痛,或因念夫抑郁、思母成疾而精神不稳、怠倦嗜卧,或因生产受惊昏厥、口生疮、下部患白带,性躁急等导致精神和生理的疾病。

石田秀实认为中国医学上,精神疾病不止缘于心理因素,也有因体虚、呼吸微弱而导致精神疾病,有因误施针灸而引发狂疾,有因违背季节性的治疗原则而罹患强迫神经症。神经疾病最典型的症状,就是出现“下虚上实”气脉不调的狂癫症;再次,是阴阳不调,阴盛阳衰,则闭户独居,若阳盛阴衰,则出现躁郁病症。而癫痫的气血状态,重阳者狂,重阴者癫。怒狂病、躁郁症、癫痫是精神疾病的三大类。[②]

疯癫、郁闷、狂乱等精神疾病,亦是僧尼好发之疾,《证治准绳》解释:“癫病,俗谓之失心风,多因抑郁不遂,侘傺无聊而成精神恍惚,言语错乱,

---

① 释净耀,《世纪健康大对谈——当医师遇上法师之一 当医师的专业遇上僧伽的戒律》,《僧伽医护会刊》,第 19 期,2002,页 40。

② 石田秀实,《中国古代における身体の思想》,福冈:中国书店,1995,页 324—327。

喜怒不常，有狂之意，不如狂之甚。狂者暴病，癫则久病也。”①

元末明初滑伯仁为罹患精神疾病的僧人治疗，其“发狂谵语（患者在神智不清的情况下胡言乱语的症状），视人皆为鬼。诊其脉累累如薏苡子，且喘且抟，曰此得之阳明胃。实素问云：阳明主肉，其经血气并盛，甚则弃衣，升高与逾垣妄詈”。可见此僧得的是阳盛阴衰的躁郁症，滑伯仁“遂以三化汤三四下，复进以火剂，乃愈”。②

朝鲜僧人崔溥入明朝贡期间，因丧母、思母而伤心郁闷，且长时间跋涉海外，身心备受煎熬，罹病严重。据其自述，可以确知僧崔溥心疾的根源及其并发的生理疾病和治疗的过程。

崔溥记述，弘治元年（1488）四月二十二日，停留在北京玉河馆，提到：“臣自是月初五得疾首之症，十七日向愈。至是日，卒得心痛，胸膈相戾，手足不仁，冷气遍身，喘息，危在喉咽间。”③

此时随从人员程保、金重、孙孝子、高伊福等施以咒术治疗，结果“咒之无效”。有位不知名人士，颇知医病，见崔溥病情危极，以大针针其十指端，黑血迸涌。随后，礼部派遣太医院朱旻前来救诊，朱旻诊断：“此症本缘七情所伤，重之以感寒，因得此疾。用心调理！”“用香火大气汤治之。旻疾走太医院，赍药来，乃加减七气汤也。”④七气汤主治气塞情郁，据《医心方・治积聚方第一》载录：“《千金方》七气汤，治忧气、劳气、寒气、愁气，或饮食为气、高气，或虚劳内伤，五脏不调，阳气衰少逆上下方。”⑤又《外台秘要・杂疗奔》载云：“深师疗忧劳寒热愁思，及饮食隔塞。……五藏绝伤，奔气不能还下。心中悸动不安。七气汤方。”⑥

崔溥的病来自旅途劳累、风寒外，兼杂气郁不舒，愁劳多苦所致。崔溥自言，隔日，朱旻又来诊脉，“又煎人参养胃汤以饮之。臣（崔溥）服药之后，体渐平和”。崔溥自我分析病因，也提到：“我奔初丧，漂寄他国，情

---

① 王肯堂，《证治准绳》，卷一一，《癫》，收入《景印文渊阁四库全书》，第767册，页287。

② 江瓘编，《名医类案》，卷八，《癫狂心疾》，页742。

③ 崔溥著，葛振家点注，《漂海录》，卷三，页161。

④ 同上。

⑤ 丹波康赖撰，正宗敦夫编，《医心方》，卷一〇，《治积聚方第一》，台北：艺文印书馆，1972，页418。

⑥ 王焘著，《外台秘要》，卷十二，《杂疗奔》，台北：中国医药研究所，1965，页344。

理甚切,一日之过,实同三秋。"[①]不安定的旅途生活,及极度的忧伤,带给身心莫大压力,尤其在精神上,承受着"一日之过,实同三秋"的痛苦煎熬。

至于尼僧方面,按照《医说》的理论:"昔宋褚澄疗师(指道姑)尼寡妇各制方,盖有此也。此二种鳏居,独阴无阳,欲心萌而多不遂,是以阴阳交争,作寒作热,全类温疟,久则为劳。"《薛氏医案》亦承此论说:"若室女出嫁愆期,而寒热亦然。"[②]中国传统医学习惯将女尼等同室女寡妇、僧人等同鳏夫看待,身分虽异,然以其身心状况雷同,即以单身的条件,诊断僧尼与鳏夫寡妇室女一般,常因欲心不遂,阴阳不调,气结郁闷,血脉不通,而罹患身心之疾。如《医宗金鉴·编辑妇科心法要诀》,"师尼室寡闭经"条所言:"师尼室寡异乎治,不与寻常妇女同诊其脉,弦出寸口,知其心志不遂情,志之为病也。"[③]

如是所见,独身之尼僧往往因情绪压抑、心理郁闷,甚或怒火性急,而引发生理障碍。据薛立斋举证:"一寡妇,不时寒热"、"一妇人因夫久出经商,发寒热"、"一室女寒热……既嫁而诸症悉愈"等均源自情欲不遂所致。又举"许学士云:有一师尼恶风体倦,乍寒乍热,面赤心烦"。[④] 尼师寒热病因与室女寡妇同。郁闷、烦忧、善怒等负面情绪,加上血虚体质,是女性病根之所在。"大抵男子属阳,得病易散;女子属阴,遇气多郁。是以男子之气病者少,女子之气病者常多。"[⑤]妇人"郁怒倍于男子"[⑥],易生诸病,如前述丁耀川母亲的病痛因多怒而生。[⑦] 中医见妇女疾病导因于情绪者多,析论妇女多"七情四气之伤","以色悦人,而其因多忌,少拂其情,恚怒悲怨之心作

① 崔溥著,葛振家点注,《漂海录》,卷三,页161。

② 孙一奎辑,《孙氏医案》,卷三,《女科撮要·师尼寡妇寒热》,收入《景印文渊阁四库全书》,第763册,页39。

③ 吴谦等编,《医宗金鉴》,卷四四,《编辑妇科心法要诀》,收入"国家"图书馆藏,《文津阁四库全书》第259册,台北:台湾商务印书馆,2005,页8a。

④ 薛立斋补注,《校注妇人良方》,卷六,《众疾门·寡妇寒热如疟方论第四》,收入《中国医学大成》,台北:牛顿出版股份有限公司,1990,第29册,页8。

⑤ 万密斋著,《保命歌括》,卷七,《气病》,收入傅沛藩主编,《明清名医全书大成》,北京:中国中医药出版社,1990,页104。

⑥ 薛立斋补注,《校注妇人良方》,卷二,《众疾门·产宝方论第一》,页1。

⑦ 万密斋,《保命歌括》,卷七,《气病》,页104。

矣。若愆期之女,失宠之妾,寡妇尼姑之流,有欲而不得遂,思则气结”。[①]此见与今日医学所论无异,即:“瞋恨是疾病的主因。”[②]“心平气和,自无忧愁困苦之累,亦无病气者也。”[③]此乃养心治病之道。

诚如前述,佛教医学认为一切疾病源于无明妄念,虽不否定药物在心理治疗上的功效,但更强调施行调息、调气、调心之止观或禅定功夫的彻底性。或许这是吸引部分人士喜“寄寺就医”的重点。譬如医家孙一奎劝罹患右胁痛,兼右手足筋骨病痛的崔百原,暂行告假还乡,嘱其“慎怒”修炼佛家止观、儒家正心以根除疾病,尤衷于佛教止观法。因嘱其“慎怒”(要内观,内心反省,用儒家道释家的方法均可以,当然以削发为僧,皈依佛家效果最佳)、内观以助药力,公曰:“内观何为主?”予曰:“正心。”公曰:“儒以正心为修身先务,每苦工夫无下手处。”予曰:“正之为义,一止而已,止于一则,静定而妄念不生,宋儒所谓主静。”又曰:“自喜怒哀乐未发以前作何气象,释氏之止观(如采用释氏之‘止观’,方法就更能到家。崔公心领神会)、老子之了得一万事毕,皆此义也,孟子所谓有事勿正、勿忘、勿助长,是其功夫节度也。”公曰:“吾知止矣。”遂上疏请告,孙乃录前方畀之北归(到寺庙),如法调养,半年而病根尽。[④]

又如《名医类案·癫狂心疾》所举邝子元的精神患例。患者为明代翰林邝子元,因“翰林补外十余年矣,不得赐还,尝侘傺无聊,遂成心疾”。病发时,往往“昏聩如梦,或发谵语”。听闻真空寺有位老僧不用符药能治心疾,邝子元前往求治。僧人为其分析病因,起于烦恼,生于妄想。妄想的根源,来自三方面,即:

> 或追忆数十年前荣辱恩仇,悲欢离合,及种种闲情,此是过去妄想也。或事到跟前,可以顺应,即乃畏首畏尾,三番四复,犹豫不决,此是见在妄想也。或期望日后富贵荣华,皆如所愿。或期功成名遂,告老归

---

① 万密斋,《保命歌括》,卷七,《气病》,页102。

② 玛莎·霍华医师主讲,《瞋恨是疾病的主因 慈悲是治疗的法门》,《僧伽医护会刊》,第12、13期合刊,台北:2001年4月,页53。

③ 万密斋,《保命歌括》,卷七,《气病》,页102。

④ 孙一奎,《孙氏医案》,《三吴二卷》,页84。王米渠编著,《佛教精神医学》第七章《佛教精神治疗》,厦门:鹭江出版社,1998,页144—145。

田。或期望子孙登荣，以继书香，与夫不可必成、不可必得之事，此是未来妄想也。三者妄想，忽然而生，忽然而灭，禅家谓之幻心。[1]

根治之法，在于"能照见其妄而斩断念头，禅家谓之觉心，故曰：不患念起，惟患觉迟。此心若同太虚，烦恼何处安脚？"妄想外，寺僧认为"水火不交"，即色欲未遂，且因读书劳神、公务繁重，使得心力交瘁、精神涣散。僧言：

凡溺爱治容，而作色荒，禅家谓之外感之欲。夜深枕上，思得治容，或成宵寐之变，禅家谓之内生之欲。二者之欲绸缪染着，皆消耗元精，若能离之，则肾水滋生，可以上交于心。至若思索文字，忘其寝食，禅家谓之理障；经纶职业，不告劬劳，禅家谓之事障。二者之障，虽非人欲，亦损性灵。[2]

若能排除妄念欲心，则病根可除。最后劝诫："苦海无边，回头是岸。"于是，邝子元遵照僧人训示，"独处一室，扫空万缘，静坐月余，心疾如失"。[3] 从邝子元的心疾病例，可以较确切看到佛家的心理医疗理论及其疗法。

综观上述，不管生理或心理的疾病，若再对照明万历年间皇室赐给普陀禅寺的药品，更可清楚证实僧尼平日易于染患的疾病。所赐药物有：

散施秘药一十四种，清眩抑火化痰丸四罐，消滞丸四罐，通玄丸四罐，滋阴养血健脾丸四罐，二圣救苦丸四罐，秘方化滞丸四罐，八宝卷云二百管，紫金锭三百锭，蟾酥锭一百锭，观音救苦锭五百锭，膏药一万贴，愈风延寿丹二千圆，神仙朱砂丸二千圆，神仙化痰丸四罐，口父咀饮片七十五味。[4]

此十四种秘药疗效，查医书相关记载，大致如下：

（1）清眩抑火化痰丸治癫痫，消滞丸可调胃整肠、消腹胀大。

① 江瓘编，《名医类案》，页742。

② 同上。

③ 同上。

④ 周应宾，《重修普陀山志》，卷二，《颁赐·明神宗》，收入《中国佛寺史志汇刊》，第1辑第9册，页164。

（2）通玄丸（药效不详）。

（3）滋阴养血健脾丸用于补气养血、健脾安神、开胃，亦即治疗虚劳羸瘦、脾胃虚弱，腹脘胀痛，食少干燥、失眠多梦等病。

（4）二圣救苦丸主治伤寒、瘟疫初起，热邪较盛者。

（5）秘方化滞丸主治食积气滞，心腹胀痛。

（6）八宝卷云，未详其药效，可能与八宝粉安神、镇惊效果相当。

（7）紫金锭用于避秽解毒，开窍止痛；据宋王璆，《百一选方》记录：紫金锭可"治痈疽恶疮、汤火蛇虫犬兽所伤，时行瘟疫，山岚瘴气，喉闭喉风，久病劳瘵；解菌蕈菇子"。

（8）蟾酥锭：主治活血解毒，消肿止痛。用于疔毒恶疮，痈疽发背，乳痈肿痛，蝎螫虫咬伤，热疼痛等症。

（9）观音救苦锭：主治风寒，头疼身热，口渴目胀，筋骨酸疼，兼治一切风寒瘟疫。云游远行必备之药。

（10）膏药：主治风湿疼痛、跌打损伤等。

（11）愈风延寿丹：预防治疗中风病症。可祛风散寒，活血止痛。用于半身不遂，腰腿疼痛，手足麻木、风寒湿痹等。

（12）神仙朱砂丸：镇心神，化痰涎，退潮热，利咽膈，止烦渴。能治"狂言谵语"之类病症。

（13）神仙化痰丸：主治咳嗽、化痰，亦治风秘（因风邪而出现大便秘结症状；多伴有眩晕、腹胀等症）。

（14）口父咀饮片：据宋陈师文著《太平惠民和剂局方》所记，主治"痰饮为患，呕吐恶心，或头眩心悸，或中脘不快，或发为寒热，或因食生冷脾胃不和"等症。

以上十四种秘药，主治气虚、肝火、化痰、便秘、胃肠消化不良、滋阴补血、补气、安神、解毒、防治季节性传染病、防风寒、湿热、筋骨酸痛等，与前述僧尼常见疾病之论证，极为吻合。因此，就赐予药物疗效的分析，对于明代僧尼疾病史，有了更具体而深刻的认知。

七、结 语

综观前文,圣、神、灵与信是构筑佛教医学的重要基础。或许这是宗教医学理论及其医疗上普遍可见的基础条件,不是佛家特殊所有。然而佛刹多位在名山大川之中,多珍奇药草、多医僧、多医药常识与多医疗观照,加上佛家大乘"慈悲喜舍"、助人济世的精神,对大众来说,不失是病老之际,可向其求助且最值得信赖的团体,故而建立起佛教在社会上的正面医疗形象,也是佛教为中国社会大众深信的重要凭借。

尽管如此,僧尼面对自身病痛时,高僧传中所显示的那份不以为然、轻忽生命的态度,虽是彰显高僧看破生死的了悟精神,却与爱护众生生命的慈悲本质,显得背离。从僧传近乎玄、神的事迹撰述,着实不易看到僧尼克服疾病的心路历程。然透过医书中的某些相关案例,则可以较具体得知僧尼的常见之疾及其接受治疗、用药的状况。僧尼随着各自居住环境、气候的差异,易染上肿块、疮、疥、瘿、痨(癞)等外科之疾,而气湿风劳、烦闷躁狂癫、气虚、血贫、胃寒等,则是出家人共同好发的疾病,这不外是力行俭朴、苦修的结果。节制感官欲求,锻炼心志臻至于极端之禁欲苦行时,肉体将因越过极限而失去抵抗力、产生病痛。素食、过午不食、少食、粗食,乃至不食、不思、抑制的修行生活,已非养生之道。养生重在卫生、调适、健康,"卫生歌"云:"太饱伤神、饥伤胃、太渴伤血、多伤气,饥飡渴饮莫太过。"[①]"卫生五事"提醒:"饮食生冷温凉失度,久坐久卧大饱大饥脾为之病矣。"[②]故善养生者,应该:"常少思、少念、少欲、少事、少语、少笑、少愁、少乐、少喜、少怒、少好、少恶,此十二少者养性之都契也。"[③]

在物质环境不错的时代,尤其是明中叶以后,光以饮食条件言之,蔬果种类、烹调方式多元丰富,再加上医学与养生知识不断累积的情况下,僧尼要维持健康或改善体质,理应更具条件。然而真正出家修行之人,志在超生

① 酒井忠夫监修,坂出祥伸、小川阳一编,《五车拔锦》,卷二七,《养生门・养生纪要》,页466—467。

② 同上书,页468。

③ 同上书,页476。

脱死，养心重于养生，仍旧屡见如医案所示的，僧尼因长期素食或疏忽饮食调养而导致慢性疾病的产生，外加久坐、诵念、郁闷等，致使身心失调、衍生共同好发之疾。或许可以说，这是僧尼在追求悟道过程中，所难以避免的一种共业[①]、不易挣脱的命题。因此，病苦对僧尼来说，某种意义上，它是成佛之道的逆增上缘[②]，是让自己由凡夫之体超脱成圣者之灵的一种心志提炼，是由“凡”人“圣”必经的心路历程。

① 共业，指众生共通的业因，能招感自己与他人共通的业报（结果）。

② 逆增上缘，即逆境的激励。

明代妇女的疾病治疗与佛教依赖

一、前　言

中国传统妇女的医疗或就诊难题，据研究指出，多半与传统社会所赋予女性的道德规范离不开。譬如男女有别、授受不亲，男主外、女主内的大传统道德禁忌，或是“大门不出、二门不迈”的女性空间限制，均足以构成禁止女性外出从事任何活动的一种铿锵有力的理由。在医疗上，女性生命也往往受限于这样的大前提，对于接受男性诊疗产生裹足不前的窘境，或某种心理上的担忧，即“女流眷属”，有“不屑以男治”之谓。[①]但是女性就医的禁忌，却也造成男性医者在妇科看诊上的难题，明朝医者曾先后就此表达他们的困扰。如孙志宏所言，妇人经常忌谈隐疾，虽问其病情，未必如实倾吐，若豪贵之妇，“深居奥室之中，覆护帏幔之内，不可望色闻声”。仅据诊脉供药，未能观其病状，欲深究其感受、病根，不免重复反问，却被误认为医学不精，不易发挥对症下药的疗效，这是医治妇病

① 转自郑金生，《明代女医谈允贤及其医案〈女医杂言〉》（《中华医史杂志》，第29卷第3期，北京：中华医学会，1999年7月）所引《女医杂言》（约首刊于正德六年，1511年），《谈氏自序》：“相知女流眷属，不屑以男治者，络绎而来，往往获奇效。”页154。

最难的地方。[①] 更有甚者，妇女还以绵帕护其手，疗效更是有限。[②]

医者所言的很多情况是受制于儒家社会观点下的两性对应关系使然。两性各自谨遵的社会规范，造成医疗上的困扰，包括女医和医婆在儒家父权的支配下，无法赢得社会正面的肯定，反而受到挤压而没有更多关于她们的行医论述，致使女性医者的身影几乎淹没无闻。这是目前研究明代女性医疗问题较常提出的观点。[③] 我们不能否认历史发生过这些现象，但是也可以试着从儒家父权对女性压制的观察思维稍稍跳脱，把医疗上所见的男女相互关系，视为社会长期已然的习惯，各有所属的伦理、空间和职责，互有所犯，则不免遭人诟病。是故，男性再怎么能够主宰男主外的社会空间，他仍然无法在女主内的闺阁空间进出自如，相对而言这是男性的禁地，女性有其控制权。因此，女性不完全是被男性挞伐、主宰的对象，包括在医疗上，女性应该也有她们的自我主张。所以对于医书所述，不宜仅止于就书写者的儒家意识形态进行分析，还需要从社会史更广的角度对女性患者的家族、生活、饮食习惯、劳务及其情绪管理进行理解，才不至于造

---

① 孙志宏，《简明医彀》（收入于《四库全书存目丛书》，台南：庄严文化事业有限公司，1995，子部，医家类，第48册），卷七，《妇科总论》，页630。薛立斋补注，《校注妇人良方》（收入《中国医学大成》，台北：牛顿出版股份有限公司，1990，第29册），卷二，《众疾门·寇宗奭论第三》，也表达同样的困境，提到富贵家族的女性，身处帷幔之中，出手诊候，不能尽到望闻问切的功夫，况且医者不厌其烦地问诊，病家却认为医术不精而不能信任，使药物难以奏效。页2—3。

② 龚廷贤，《万病回春·云林暇笔》，收入李世华主编，《明清名医全书大成》，北京：中国中医药出版社，1999，页462。

③ Charlotte Furth，"Ming-Qing Medicine and the Construction of Gender"（载于"中研院"近代史研究、近代中国妇女史研究编辑委员会编辑，《近代中国妇女史研究》第2期，台北："中研院"近代史研究所，1994）一文，论及明清时代受限于男权与父权阴影下的女性医学。关于明朝两性医疗方面的研究，近年来在西方已有不错的研究成果，举如 Charlotte Furth，*A Flourishing Yin: Gender in China's Medical History, 960-1665*，University of California Press, 1999. Angela Ke Che Leung，"Women Practicing Medicine in Premodern China." rpt. in Harriet Zurndorfer, eds, *Chinese Women in the Imperial Past: New Perspectives*. Sinica Leidensia, vol. 44. Leiden, New York, and Cologne: E. J. Brill, 1999, 101-34; "Recent Trends in the Study of Medicine for Women in Imperial China." *Nan Nü* 7.2 (2005) 110-26, rpt. in Angela Ki Che Leung, eds,. *Medicine for Women in Imperial China*. Leiden: Brill, 2006, pp. 2-18. 关于性别与医疗议题的探讨，相关研究尚可参照 Jen-der Lee，"Wet Nurses in Early Imperial China." *Nan Nü* 2.1 (2000) 1-39; "Gender and Medicine in Tang China." *Asia Major* (third series) 16.2 (2003); "Childbirth in Early Imperial China," *Nan Nü* 7.2 (2005): 216-86, rpt. in Angela Ki Che Leung, eds,. *Medicine for Women in Imperial China*. Leiden: Brill, 2006, pp. 108-78。此中 Charlotte Furth 的研究尤受国际瞩目。

成历史观察的单一化，使得社会同时并存的各种冲突矛盾的现象无法获得解释。

的确，从明代详略不一的各种医案记载，可察知妇女就医的多种情况，在医疗上，她们不全是被动或无声的一群，正如美国学者 Francesca Bray 指出的："医案中并未压制妇女的声音。"[①]她们仍然可以透过自己的夫婿、亲属乃至自我，表达病情及就医的立场，有时她们的声音也大到足以影响医者的治疗态度。而男性医者对于女性的诊疗，随着患者身份、阶层、病症、年龄的差异，在望、闻、问、切四方面也会调整不同的应对方式，非一成不变的拘泥于规范。举如"悬丝把脉"一说[②]，如图 1 所示，在中国似乎是妇女看病的一种广为人知的普遍情形，然医案中却欠缺相关记载。若有，也不是应用在所有女性患者的身上，如图 2 所示，恰与图 1 相反；而贵妇常卧于帷幔中，医者无法望其形色断病的说法，并非官宦内眷尽是如此[③]，且卧于帷幔中就诊的亦非全是女性专行的权利，在明医龚廷贤述及当时一般患者就医的情形时，指出"常见今时之人，每求医治，令患者卧于暗室帷幕之中，并不告以所患，止令切脉"的一种看病恶习[④]；至于女性难以启口的隐疾，托医得治者，不乏其人。因此，明代女性与医疗之间的关系，究竟带给我们什么样的历史思考？

据 Charlotte Furth 的研究指出，阴阳相济的观念被运用在明代妇科的医药诊疗之中，使得中国阴阳调和、生生不息的宇宙观透过女性的生育能力，阐述了女性身体是维系家族血脉、社会人伦和文化命脉所不可或缺的载体。Charlotte Furth 的研究展现了她极为宏观多元且细腻的妇女医疗与社会文化史的观察。而本文希望处理的是，在女性医疗研究中较少为人关注的佛

---

① 白馥兰(Francesca Bray)著，江湄、邓京力译，《技术与性别——晚期帝制中国的权力经纬》，第七章《医学史和性别史 · 医案：谁的声音？》，南京：江苏人民出版社，2006，页 248。

② 蔡政纯、释慧开合著，《明代医籍中的女性诊疗问题》(南华大学《生死学研究》第 3 期，嘉义：南华大学生死学研究所，2006 年 1 月)一文，述及万历时期(1573—1620)崔真人自宥孔为太后"引线把脉"，文中提到这是一则被记载于小说和戏剧当中的传说，是否属实难以考证，但究竟载于哪本小说或戏剧，作者并未注明确切出处。页 174。

③ 薛立斋补注，《校注妇人良方》，卷二，《众疾门 · 寇宗奭论第三》提到自己为府庠徐道夫母亲诊疗时，把脉外，还观察其眼胞上下呈现青黯(深黑)色，断定是脾虚之症。页 3。

④ 龚廷贤，《万病回春 · 云林暇笔》，收入李世华主编，《明清名医全书大成》，北京：中国中医药出版社，1999，页 462。

教因果论与信仰及其宗教仪式，在女性患病时所发挥的治疗效果。亦即探究女性如何看待疾病的产生与医疗这回事。在她们面对棘手或不治之症，甚而久病厌世时，医疗是否是她们最后的依赖，还是放弃医治转而诉诸其他途径，如自杀或依托宗教的祈愿力量，寻求病愈，以摆脱肉体的痛苦。因此佛教所能提供给妇女的医疗救济与心理指引，及病痛中的妇女对于佛教的信仰思维与态度等问题，将于本文进行讨论。

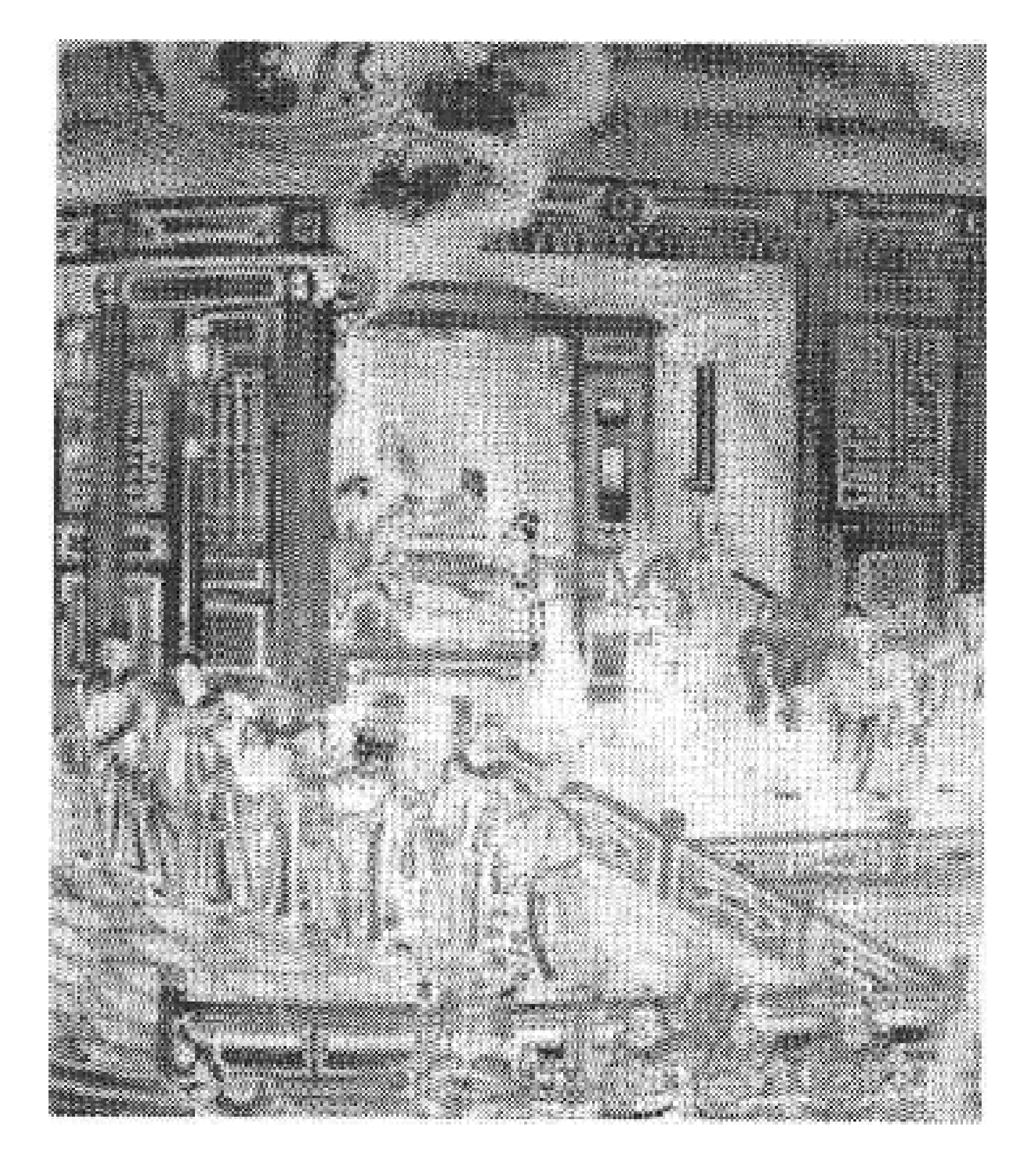


图 1

（取自廖育群，《中国传统医药》，北京：五洲传播出版社，2006，页 55。）



图 2

（取自廖育群，《中国传统医药》，页 53。）

二、妇女病因与身份类别

一般所熟知的，中医惯以阴阳二气析论男女身心之疾。女阴男阳，不管男女，若阴阳不调，则易于衍生疾病。男女疾病大体相仿，然阴阳体质的基调不同，男子属阳，得病容易治愈；而女子属阴，遇气多郁。是以，男子因气乱（情绪不稳定）得病者少，女子因气乱得病者多。[①] 大体上，妇女病不同于

① 万密斋，《保命歌括》，卷七，《气病》，收入傅沛藩主编，《明清名医全书大成》，北京：中国中医药出版社，1990，页 104。

男性者，按《简明医彀》所论，有三：一、妇人气习偏僻执滞难移，情志抑遏不舒，心思郁结不畅。郁者，不管富贵贫贱皆有之。只要一有贪、恋、慈、爱、妒、嫉、忧、思等任何的一种情绪，都将郁抑成疾，故多患"胸满痞膈，胁胀腹膨"诸证，不易医治。二、妇人经常忌谈病情，不易望色闻声，难有疗效。三、妇人病多于男子者，如经脉愆期、淋带崩漏、孕育胎产、乳阴诸疾及妊娠诸症杂多，不同于男性，故诊视用药甚难调治。所以古人说："宁医十男子，莫医一妇人。"又云："妇人之病，气多血少。"①

中医基于上述论点，析论妇女疾病导因于"七情四气之伤"者多，由于妇人以色悦人，心多猜忌，稍稍违逆其意，恚、怒、悲、怨等负面情绪则随之升起。② 妇人"郁怒倍于男子"③，易生诸病④。包括外科在内，病虽多源于外在生理或环境关系，但心性、脾气仍是发病的根本。根据汪机的《外科理例》，辑录全 569 案例，妇女病例 173 案，男性（含儿童）396 案。患者全不具名，女性患者，除少数记录其年龄或身份外，大部分均未注明。凡载明身份的，其他医书亦同，多属官宦女眷，如恭人（四品命妇）、宜人（五品命妇）、孺人（七品命妇）、夫人、宫女等，往往于氏上冠上其父或夫或子之头衔、名字，表彰这些女性的身份地位，否则多以"一妇"注记。

观察《外科理例》所载，一般妇女常患外科之疾，有痈疽、背疽、乳痈、腿痛、脑疽、头面肿痛、瘰疬、颈肿、耳下患肿、肩肿、疔肿、痔、腹痛诸病。病因，有性急好酒、男女失合、过劳作痛、食死牛肉长疔疮、肝气不和、臂痛筋挛遇寒则剧、冷饮、产后腰间肿、经水过多、血虚等。此外，源于怒、郁、躁情绪者多，即汪机论及妇女染患痈疽（毒疮）病因时，便引丹溪所言："妇人情性执着，比之男子其难何止十倍。"⑤可见善变复杂的情绪是女性致病的关键。

又妇科中认为单身与否是影响女性健康的另一要因，理由则源于前述阴阳调和的医学观念，故同是女性，却有未嫁的室女、不婚的女道冠（师）、

---

① 孙志宏，《简明医彀》，卷七，《妇科总论》，页 630。

② 万密斋，《保命歌括》，卷七，《气病》，页 102。

③ 薛立斋补注，《校注妇人良方》，卷二，《众疾门·产宝方论第一》，页 1。

④ 万密斋，《保命歌括》，卷七，《气病》，记载丁耀川母亲的病痛因多怒而生，页 104。

⑤ 汪机，《外科理例》，卷一，收入《景印文渊阁四库全书》，台北：台湾商务印书馆，子部，医家类，第 765 册，页 122。

尼姑、孀居之寡妇及已婚妇女、妓女之别。独身妇女独阴缺阳，易流于郁、怒的负面情绪，导致身心失衡。而过着婚姻生活的女性，由于阴阳调和，较能保持身心的平衡。但性生活的泛滥，将因阴阳失调而衍生各种疾病。因此在诊疗把脉上也与一般妇女不同。[①]

对于医案分析妇女病多来自怒、郁、躁等负面情绪的说法，有研究认为这是男性医者对女性患者的一种鄙视。这样的观察与中国传统男尊女卑的社会观点密切相关，视女性为被迫害、压抑的一群，自有其道理。然经常以此看待历史上所发生的任何与女性相关的事件，不免过当，也显得对男性支配的社会有着过度的解释与偏见。男性记录女性因恼怒、忧闷成疾，被视为是男性的一种轻蔑，而对于女医的"妇忧忿成疾"、一妇因无子"甚是忧闷"的病因描述，却认为是翔实且能就女性的家庭遭遇看待病情的发生。[②] 其实，男性医者在女性病史的记录上，并不亚于女医的贴切与仔细。

见孙一奎论及大司马潘印川子媳（二十五岁）的病因时，提到此妇生性端谨，且因难产伤力，又因生女违逆心意，继之女儿夭亡，悲甚，故时而晕厥，醒时神思亦迷昧不清，而罹换手足瘈瘲（惊风的症状），眼睛上吊之疾。[③] 而载及淮督张思轩夫人病情时，孙一奎称夫人贤慧，"治家勤笃，为人精洁，以产多而气血惫，又以婚嫁繁而费用不支积忧，年将五十，因病心痹"。[④] 称金溪令君涵臧公八十岁尊堂太夫人，因为"连看戏文二十余本，且多食鱼腥虾蟹"，所以偶发寒热。[⑤] 自述族妹月经停滞八十日不行，便秘严重，言其妹能干，乃因其夫多病，且不谙世事，故多悒悒不欢，疾病因此而生。[⑥] 孙一奎后溪大兄孺人戴氏，勤笃严谨，患痢疾，病重日久未愈。其孙进药无效，戴氏之夫在浙地，侄女辈素信女科专门医博黄氏，故延请黄医为戴氏医治，结果病

---

① 吴谦等编，《医宗金鉴》（收入"国家"图书馆藏，《文津阁四库全书》，台北：台湾商务印书馆，2005，第259册），卷四四，《编辑妇科心法要诀》，"师尼室寡闭经"条记言："师尼室寡异乎治，不与寻常妇女同诊其脉，弦出寸口，知其心志不遂情，志之为病也。"页8a。

② 蔡政纯、释慧开合著，《明代医籍中的女性诊疗问题》，页196—199。

③ 孙一奎辑，《医案五卷附诸家赠诗文一卷》，卷二，《三吴治验》，收入《四库全书存目丛书》，台南：庄严文化事业有限公司，1995，第48册，页66。

④ 孙一奎辑，《医案五卷附诸家赠诗文一卷》，卷二，《三吴治验》，页26。

⑤ 孙一奎辑，《医案五卷附诸家赠诗文一卷》，卷一，《三吴治验》，页30。

⑥ 孙一奎辑，《医案五卷附诸家赠诗文一卷》，卷三，《新都治验》，页89。

情越加严重。其侄孙尔嘉特持黄氏开列药方见孙一奎，拜托孙前往诊治。孙本不愿置评，“恐为妒妇之口”，但知道事不宜迟，恐黄医误医戴氏，要孙尔嘉赶紧催促祖父回家，“否则令姑女流，不谙医药”，将妨碍孙一奎的诊疗效果，同时为了“安女流心”，仍留黄医在旁，以免引起家中女性的猜疑。[①]

看来，女性的就医经验及相互之间的亲情关怀足以左右男性医者的看诊态度，光靠男性的家族威权，实不易让女性就医的心理禁忌有所放松，只能透过家族男性的善意妥协，才能取得家中女性的安心与配合。是以女性的声音在传统家庭中并没有被压制到无声无息的情形，于此得以见证。又钟泽程梦奎孺人唯一的儿子于一岁多时死于痘病，因过度哀伤，米粒不进，面容日益憔悴，寒热失调而遍身疼痛。丈夫为其延医，孺人却不饮药，诸医开药亦拒绝不理，纵使同族之孙媳跪恳，姻亲族人劝请进药，仍视若罔闻，惟抱病以待死。还正色要求其夫说，不如延揽名医一决生死。丈夫延请孙一奎看诊，诊脉问病前，孙先与孺人对话，解其心结。对话中，孺人首先表达死不足惜，唯以未了地藏王菩萨道场的九华山香愿为恨[②]，隐约间透露出佛菩萨的信奉似乎是重病孺人内心的唯一依靠。但至此所见，富贵人家中妇人就医的自主性及其承受家族的关怀与照料之备至，不可言喻。而为人丈夫者对于妻子的耐性与爱护，以及医者对于患者在心理建设上的用心，则跃然纸上。

另一方面，孙一奎也关注平民及仆役之妇的就医情况：一位染匠之妇，腹痛两个月，贴药膏医治无效，知孙一奎在吴乡宦家中，乃乘舟前往吴家求诊，陪同染匠妇看病的有其丈夫、婆婆及姑姐四人，协力搀扶病妇就医，然痛不能举一步，孙遂登舟为妇治病。[③] 又一仆妇因难产而子宫下坠，邻妪为之访得女科专门黄医博氏的指示，教以饮用补中益气汤一百帖，每帖人参三钱，共两斤，子宫即可收缩。仆妇之夫闻言惊慌道：“侬家朝佣暮食，无隔宿之储”，“安有人参二斤可服也？惟命是俟矣！”后来，邻妪转而请托孙一

① 孙一奎辑，《医案五卷附诸家赠诗文一卷》，卷四，《新都治验》，页 153。

② 孙一奎辑，《医案五卷附诸家赠诗文一卷》，卷三，《新都治验》，页 122。

③ 孙一奎辑，《医案五卷附诸家赠诗文一卷》，卷二，《三吴治验》，页 82。

奎。[①] 而医者卢抟载录其妻婶梅林骆氏，为清贫之家，身材略瘦小，勤于女工，遂得膈噎症。[②] 一桑妇，因采桑，被金虫之金蚤毒所伤，故腹中病痛欲死。[③] 凡此，因劳务害病之记载颇多，不胜枚举。

据上述，男性医者对于女性的病情，仍然观照着女性的家庭处境、饮食、起居生活、劳务及其心情对疾病的影响，并非仅是依照医者个人的偏见诊断而无视于妇女发病的其他因素。从中亦明显看出妇女的医疗资源因家境贫富、城乡差距而有大的不同。富贵人家可以延请名医或长期依赖的医者至家中看诊，如家庭医生般，熟悉病患的身体状况，给予妥善的药物治疗。但贫困之家能够前往就诊已不易，遑论延医至家中看病，故往往抱持听天由命的态度，甚而有些病妇得了不治之病而惨遭丈夫遗弃者。[④] 但不管贫富，女性生病时最信赖的，还是自己的丈夫与父母。[⑤] 之外，便是身边或邻里、亲朋中的女伴。在寻找有效秘方或可靠医者的信息上，女性似乎建构起自己的一套传递网络，靠着家族、亲族或邻里的女性情谊互递消息，穿梭其间的多半是女性自己的家属、仆役或年长的老妇（妪、媪）。主要工作，即是为其延请可靠的医者，代为传递病情、抓药或探寻秘方等。

就医者而言，除了某些家庭有各自长期依赖的男性医者或女科专业者为妇女看病外，大部分仍以女医为优先考量，女性始能安心就诊。[⑥] 而女医，除了拥有家传医学的女医外，实际上也涵括不为士夫及一般大众所喜的

---

① 孙一奎辑，《医案五卷附诸家赠诗文一卷》，卷四，《三吴治验》，页 167 此处"黄医博氏"，与前揭孙一奎记载之"医博黄氏"是否为同一人，不得而知。

② 卢抟，《新编医学正传》，卷三，收入《四库全书存目丛书》，第 42 册，页 517。

③ 卢抟，《新编医学正传》，卷四，页 615。

④ 李濂辑，《医史》（收入《四库全书存目丛书·子部·医家类》，第 42 册），卷九，戴良撰，《沧洲翁传》，载东皋寺僧述无作，族姓孙氏一女子，罹患麻疯病（病疠风），为丈夫所休弃，然家贫不能延医治疗，页 287。

⑤ 举例言之，妇女罹患难言之疾，也是透过自己的丈夫传达病情让医者了解。如一吴氏妇患阴挺之疾，其夫为此，三次造访孙一奎，却忸怩难开口，直至第四次，在孙一奎极力诘问下，始告知，并请求帮忙治疗（《医案五卷附诸家赠诗文一卷》，卷二，页 81）。

⑥ 关于明清时期女医的能力与地位，于梁其姿的《前近代中国的女医从业者》（收入李贞德、梁其姿主编，《妇女与社会》，北京：中国大百科全书出版社，2005）一文中，有着简明的论述。页 366—369。

不入流女性医者，即“三姑六婆”中道姑、尼姑、卦姑、药婆、稳婆之类的“医婆”。[①] 其与女性之间的药物买卖及医疗行为，被认为是危险的，且有损个人身份地位和道德的一种接触，故士夫家训往往禁止女性与这类妇女的交往。[②] 但现实生活里，女性却相当依赖三姑六婆的消息传递及从中穿针引线。尤其在求子、堕胎、绝育方面，妇女更加倚重三姑六婆的秘密协助。[③] 道姑、尼姑、卦姑透过灵力（巫术、咒术、祷词）的施行及药物的给予，尽可能达成妇女所求，虽然时有差池，但妇女仍旧倾向于委托她们，这当然与同是女性，且佛道在医疗救济方面的传统形象，以及像女姑、道姑之类的神职人员，在精神方面多少能够给予某种程度的安慰有关。[④]

以上有关女性群体中的尼姑、道姑之病例，鲜见医案记载，尤其道姑更是难得一例。或许与佛道二教的看病习惯有关，毕竟她们是出世的宗教人员，有她们应自遵循的特殊教规与戒律，在僧俗有别的区隔下，接受世俗医者诊疗的尼姑、道姑较之一般社会女子自然不易多见，况且佛道各有其丰富的传统医疗经验及养病机构之设。以佛教为例，丛林清规对于僧人老病、生病之照顾，极为用心，故寺院多有“延寿堂”，类似今日保健、养病机构的设置，让罹病僧尼可以获得医治。[⑤] 当然不是所有的佛寺庵院均有此设施，尤

---

① Charlotte Furth, "Women as Healers in Ming Dynasty China." (Yung Sik Kim, Francesca Bray. *Current Perspectives in the History of Science in East Asia*. Seoul National University Press, 1999）一文，对于“女医”与“医婆”行医的对象进行了分别，pp. 467-477。

② 简瑞瑶，《明代妇女佛教信仰与社会规范》，台南：成功大学历史研究所硕士论文，2003，页40—48。

③ 衣若兰，《三姑六婆——明代妇女与社会的探索》第三章《“三姑六婆”所反映的明代女性职业》，论陈师巫系统中卦姑与师婆的职能，及药婆与师婆在医疗及生育上所发挥极大的必要性功能，页46—65。李伯重于《多视角看江南经济史（1250—1850）》，《堕胎、避孕与绝育：宋元明清时期江浙地区的节育方法及其运用与传播》的“堕胎、避孕与绝欲方法的传播途径”中，提到在生育或节育的知识上，“三姑六婆是非常重要的传播网路”。页205—207。

④ 拙论，《明代堕胎、产亡、溺婴的社会因应——从四幅佛教堕胎产亡水陆画谈起》（《成大历史学报》，第31号，台南：成功大学历史系所，2006年12月）一文，就妇女于堕胎绝育上，何以多向佛门求助的问题，进行探讨。自佛陀时代佛门已在社会建立其医者的形象，进入中国社会以后，佛门医药救济的形象，仍然深植，故容易取得社会大众的信赖，更何况佛门女科医学的成就也相当显著。可说这些是妇女愿意向佛门求医的原因，加上佛门可以让病人倾吐心声，精神可望获得寄托。

⑤ 拙论，《明代佛教医学与僧尼疾病》，天津：南开大学主办“中唐以来思想文化与社会演进国际学术研讨会”，2006年8月16日。

其是女尼专住的庵院,及位于偏远之处和到处云游的僧人,其医疗资源相当有限。然而在病情严重或僧俗熟识的关系下,似乎亦不得不求助于一般医者,虽然案例鲜少,但在医案中仍可找到女尼就医的少数几则记载。有关女尼的疾病治疗问题,于下文另行讨论。

三、佛教的医疗形象及妇女的佛门就医

除了一般医者,佛门的僧医亦是妇女患病时就诊的对象之一,历史悠久而闻名的萧山竹林寺女科,便是有力的佐证。[①] 佛门长期累积丰富的医药经验,孕育不少"僧医"之类的医药人才,儒医虽时而以庸流之辈视之,但曾受业于僧医之者不乏所见[②],融通儒释医学之儒医者,亦大有人在。

医学(医方明)是僧众必须学习的五种学术(五明)之一,又佛陀在经典上被载明是个大医王,依其教说,可疗众生诸病。故自传统以来,佛寺往往成为僧俗之身心机能发生障碍时进行疗养的重要场所,亦是佛教发挥济世疗疾及体现中国大乘佛教慈悲本怀的重要途径,举如开设药局、免费为人诊病、布施药材等。[③] 由于佛寺长期以来扮演着养老医病的社会角色,其医疗救济形象早已深植大众脑海,因此民众于病痛之际,前往佛门寻求医疗救助,似乎是相当自然而普遍的一种社会现象,甚而"寄寺就医"的疗养情形,亦屡有所见。[④]

---

① 有关萧山竹林寺女科的起始兴衰,可参见陈拯民,《萧山竹林寺女科僧医的渊源》,《中华医史杂志》,第28卷第1期,北京:中华医学会,1998;及朱建平,《寺院中的女科》,《健康报》,2000年3月。指出:"以竹林寺僧的名义刊行的女科秘方书不断出现,版本众多,流行全国。据不完全统计,现存的竹林寺女科医集有130种之多,最常见的有一卷本《竹林寺女科秘书》,三卷本《宁坤秘笈》,二十卷本《竹林寺三禅师女科三种》等,内容均为妇产科方论,其方剂大多实用有效。"而刘怡、叶海涛等编著,《中国佛教医方集要》(收入李松良主编《中国佛教医学丛书》,厦门:鹭江出版社,1996)则采撷收录各佛寺所汇集有关妇科之相关治疗药方。

② 贝琼,《清江文集》(收入《四库明人文集丛刊》,上海:上海古籍出版社,1985),卷九,《东斋志》所载,钱塘沈复东,"受医术于海昌慧力寺之忠上人"。页1349。

③ 黄敏枝著,《宋代佛教社会经济史论丛》(台北:台湾学生书局,1989),《宋代佛教各寺院与地方公益事业》,论陈佛教与医疗的关系,且约略论及僧人为人医疗而有医僧之名,并举出寺院开设药局、为人医疗的实例。页4。

④ 江瓘编,《名医类案》(收入《景印文渊阁四库全书》,第765册,台北:台湾商务印书馆,1983),卷三,《痰》,记载病人疗养于寺之案例,即"沧州翁治一人,病寓湖心僧舍,以求治"。页514。

然寄寺就医疗养者，以男性居多，这与社会的男女之防及佛门禁忌女性入寺有关。[①] 如前揭东皋寺僧告诉无作，其族姓孙氏女子，罹患麻疯病（病疠风），为丈夫休弃，然家贫不能延医治疗，暂留僧寺。无作乃拜托浙江鄞县名医吕沧州说，希望能早日将自己的侄女抬来吕翁处就诊，并言"僧舍不宜"之类的话。[②] 此话可能意味着僧寺不宜久留女性。因为作为当时僧俗共守的善事条例，即《行不费钱功德例》的《妇人不费钱功德》中，便视妇女"不入寺院烧香"为好的行径，而《僧道不费钱功德》条，亦将"不使妇人入寺院"视为一种功德。[③]

尽管如此，佛门并非拒绝对女病患的医治，入寺问病求药的女性，笔记小说不乏记载，但主要还是延请僧医至俗家为妇女诊断者多，当中还包括不少属于流动行医的神异僧。[④] 据儒医《撄宁生传》记述，江苏仪真御史中丞内人，因便溺不通而喘渴，家有门僧[⑤]，颇知医，投以"瞿麦、栀、芩诸滑利药"。[⑥] 虽未见效，但门僧毕竟是家中所信赖的佛门人士，兼具医术，一遇病痛，自然惟伊是赖，对家中女性病患而言，相对是较安全的就诊方式。

僧医住想法师，俗名胡慎柔（1572—1636），江苏毗陵人，幼年寄养于佛寺，长大后剃度出家，医学前后受业于查了吾、周慎斋两位医界之知名前辈，著有《慎柔五书》。学成后，法师回归乡里，为人治病，是位以医行道的僧人。崇祯三年（1630）吴江宰熊鱼山夫人患病六七年，延请住想法师前往看

① 相关讨论，可参见拙论，《明代妇女信佛的社会禁制与自主空间》（上），《成功大学历史学报》，第29号，台南：成功大学历史系所，2005，页158—161；又见本书前篇。

② 李濂辑，《医史》，卷九，戴良，《沧洲翁传》，页286。

③ 颜正注释，《丹桂籍》，卷末，《附梓·〈行不费钱功德例〉》，台北：广文书局，1989，页55—56。

④ 僧人神异之行，史多以"异僧"、"神僧"称之，表彰其拥有无所不能之特殊能力，而怀抱奇妙绝伦的医术，往往是建构"神异"僧人的一种必要条件。故深山古刹中，经常充满僧人的传奇行踪，隐没其间，时而化人、时而救人，授以医药，忽隐忽现，神乎其极。可参见蒲慕洲，《神仙与高僧——魏晋南北朝宗教心态试探》，《汉学研究》，第8卷第2期，台北：汉学研究中心，1990，页149—176。

⑤ 门僧多为富豪权贵所延揽，为其从事经忏等宗教性服务，但豪贵之家多仗其权势役使门僧，门僧则唯恐顿失所依，形同仆役般服侍主子，即便是杂物劳役亦可代劳，有失出家本色。相关探讨，尚可参见拙论，《明代妇女信佛的社会禁制与自主空间》（上），页136—138。

⑥ 李濂辑，《医史》，卷八，朱右，《撄宁生传》，页275。

诊疗病，奏效，“一时荐绅士大夫咸服其神明”，因此往来行医于吴会之间。[①]在《慎柔五书·医案》辑录的五十二个病例中，女性患者十九名，大多延请法师至家中看病。当中有一位是法师的母亲，五十三岁时，牙痛月余，为民间秘方所误。法师得知后，乘舟入城为母诊治。[②] 另一位是他的大妹，年二十一，罹患“乳痈(脓肿)”，法师虽然提到其妹因迟迟不接受药物治疗而导致病情严重，但也从心理层面分析病源，说其妹得乳痈之病，根源于忧心、愦懑于家境贫困的负面情绪。[③] 虽是如此，住想法师论病治病，多就病理解析而应病予药，虽不忽略心理或精神因素对生理疾病的影响，但还是尽可能从事医药的调理，以保身体的健康。此外，罹患风疾(半身不遂)者，有六十多岁、三十岁、十九岁等三位年龄不等的女性，均属地方名门眷属；染患痢疾的有九位，平民之妇居多，有两位年龄不详外，五六十岁以上的年长妇人三位，三名十岁以下的年轻女孩，一名诰命夫人年四十余岁；头痛者一名，是位年长的老妇人；胃溃疡一名，年五十余岁的妇人；眼痛两名，一位是患有眼痛宿疾的五十余岁妇人和一位杨宅的八岁女仆；一名体质虚弱产亡的妇女。

以上十九则案例，多数患者属于一般身份地位的妇人。她们虽求诊于僧住想，却不能因此断定全是佛教的信仰者。至于住想法师的母亲，在法师年幼时将他寄养在佛门，若不是个虔诚的佛教信仰者，至少平日对于神佛也应有所供奉。法师的大妹会不会因兄长出家的关系而信佛，不得而知。然而这些平民之妇之所以接受僧住想的诊疗，或许与佛门慈悲为怀、舍药救人的医疗济形象有关，外加僧住想精湛的医术与看诊的细心，容易取得妇女信赖，也使得贫妇愿意就医。像法师的大妹平日不信医、不服药，很可能是因为家贫的关系。所以说经济因素或许是一般妇人愿意就诊于佛门的重要考量。

---

① 胡甚柔，《慎柔五书》，石震，《慎柔师小传》，收入《续修四库全书》，上海：上海古籍出版社，2002，第1005册，页639。

② 胡慎柔，《慎柔五书》，卷五，《医案》，页688。

③ 同上书，页689—690。

四、因果报应的另类疾病观

无钱就医者，基于经济考量往往信巫不信医[①]，这是儒医最诟病的地方。[②] 但纵有家财万贯，付得起庞大的医药费用，仍治不了病或得了不治之症者，便不得不转而相信另类即神灵的医疗，希望透过祝祷或其他任何宗教仪式寻求化解病厄之苦。[③] 因而形成另类的治病观点，即以善恶行为作为染病治病的理论基础，符合"积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃"等简易的善恶因果报应之说。而什么是善行，什么是恶行，一般民众也有其基本的认知，如元朝一部讽刺喜剧《看钱奴买冤家债主》的《楔子》中，主角之一的周荣祖自叙祖父周奉记敬重佛门，每日看经念佛，祈保平安。但其父却非如此，将一所佛寺毁坏改建成自己的住宅，结果得病，"百般的医药无效，人皆以为不信佛之过"。周荣祖也认为这是他父亲的报应。[④] 虽是剧情，却能真实反映社会的某种善恶价值。而善恶自我判断的一套标准，尤其在明中叶以后更加完备，像《功过格》、《自知录》的善恶评鉴分数，将善恶的行为结果具体化，使庶民大众行善止恶有所本。

而善恶累积的功过直接影响个人的命运，包括身体健康与否，如周荣祖认为其父不信佛是一种恶行，招致病亡的恶报。如是论断，不管有无佛教信仰的男女，似乎成为中国社会大众普遍认同的观点，无形中也影响他们对自我人生遭遇的看待与解释，进而试图寻求转化自我命运的途径。《俞净意公遇灶神记》载，明嘉靖年间，江西俞良臣，壮年时，与同庠生十余人结"文

---

① 杨念群，《再造"病人"——中西医冲突下的空间政治 1832—1985》（北京：中国人民大学出版社，2006）第五章《乡村医疗革命——"巫"还是"医"：经济的考量》中，举《阳原县志》所述："妇者得病，率皆延医诊治；贫者往往听其自痊自死，终身未曾服药者，约占三分之二。近年赤贫者，往往衣食皆无，更难求医疗疾矣。妇女有病，亦有舍求医巫者；痊则信其灵，死则由其命也。"页 187。

② 孙一奎辑，《医案五卷附诸家赠诗文一卷》，卷二，《三吴治验》，孙感叹过去秦越人曾言："病有六不治，信巫不信医，医不治也。"页 66。

③ 张廷玉等撰，《明史》，卷三〇二，《项贞女传》，记载项氏，浙江秀水人，国子生道亨之女，许配给吴江周应祁。十九岁时，闻周患痨瘵（结核病），便持斋、燃香灯礼佛，默默祝祷，愿以身代受其病痛。页 7729。

④ 郑廷玉著，蒋松源注释，《看钱奴买冤家债主》，收入王季思主编，《中国十大古典喜剧集》，济南：齐鲁书社，2002，页 227。

昌社”，倡行“惜字、放生、戒淫杀口过”等善行，行之多年，然前后应试七次，皆不中举。生五子，仅存一子，但八岁时走失，生四女，也仅存一女，生活潦倒、极其贫穷。俞良臣自我反省生平无大过，何以人生境遇如此悲惨。乃自写黄疏，祷于灶神，祈求通达，但仍无回应。一日灶神化作张姓士人，指点俞良臣所认为的每日行善，并未真正发自内心，只是敷衍行事。灶神指出俞良臣家中仍烹煮鱼虾一事，说明他并未彻底实践放生、戒杀之善行，只有恶过，无功德可言。俞良臣领会后，痛改前非，“一言一动，一念一时，皆如鬼神在傍，不敢欺肆”。于是，万历四年（1576），其子失而复得，之后又儿孙满堂，身享康寿。① 俞良臣行善改运的故事与袁了凡生平经历如出一辙，可想见这类果报故事是社会大众追求幸福路上，欲行效法的理想典范。

同样，明代的妇女，亦不分上下阶层，不分知识有无、不分贞节烈妇或一般民妇，当自己或至亲遭遇病变、不测时，大半希望借由行善的力量或宗教的行为来转化乖违的命运。② 而世俗化的佛教教义自然成为她们痛苦之际的一种精神依靠，认为拜佛、念佛、诵经、礼忏、布施、斋素、戒杀、放生等善行可以使病情好转，即“凡遇有疾者，宜劝其作善消灾，诵经礼忏”。③ 尤其斋素一事是妇女经常履行，试图循此求得病愈的重要途径。茹素不仅易行，同时是涵养戒杀、放生等善行的重要基础，更被视为是治病和延长寿命的要素，即“放生可得长生”④，如《华严经》所言：杀业之人，将得“多病”与“短命”二报。这种视疾病为善恶因果报应的思想，充斥于中国历代劝世化俗的感应故事之中，以明朝为例，明成祖仁孝皇后撰述的《大明仁孝皇后劝善

---

① 罗祯记，《俞净意公遇灶神记》，收入周安士居士著，《安士全书》，台北：财团法人佛陀教育基金会，2006，页403—409。

② 拙论，《明代妇女信佛的社会禁制与自主空间》（下），（《成功大学历史学报》，第30号，台南：成功大学历史系所，2006年5月），“（三）《善女人》中妇女学佛的自我实践与学佛思惟”中，曾就妇女因丧父母、夫、子女或因至亲病痛转而依赖佛教信仰、行茹素、礼佛、戒行以求身心安顿的课题，进行具体而翔实的讨论，页57—60、79—80；又参前文。

③ 周安士述，《万善先资集》（收入周安士居士著，《安士全书》，台北：财团法人佛陀教育基金会，2006），卷一，《劝导祀神祇者》，页446。

④ 颜茂猷辑，《迪吉录》，卷八，《放生门·放生之报》，据中国人民大学图书馆藏明末刻本。收入《四库全书存目丛书》，台南：庄严文化事业有限公司，1997，第150册，页645。

书》，丰富采集历代儒释道三教所宣化的众多果报故事。[1] 而明颜茂猷《迪吉录·公鉴四》的《放生门》与《杀生门》辑录多则历代因放生而招福延寿病愈，及因杀生、荤食牛羊猪而罹患疫疾、口疾、疔疮，乃至病死或惨遭横祸等恶报之故事。[2]

同书《女鉴门》的"放生杀生之报"，则载录四则女性因放生、杀生所受的病愈、致病之善恶报。首例根据《搜神记》记述某建业妇人因焚烧蚕茧而颈部长瘤，重如负囊。其次，为唐朝长安城西某店家新妇生一小儿，满月亲族举办庆会，宰羊庆祝，妇人抱儿看煮肉，釜锅忽然破裂，汤火直射母子二人，俱死。[3] 而放生病愈者，乃宋朝传庆中因得鳖数只，交给婢女烹煮，其中一只特大者，婢女不敢杀，将它放生至水沟中，主人得知后痛打婢女。隔年，婢女染疫疾，烦热将死，主家把她抬放在外面的屋舍，隔日见其胸胁间都是清泥，婢女亦不知其究竟，但体热渐减。家人则夜里看到有只自沟中以身体负泥之鳖直登婢女胸前，冰敷之，病遂愈。[4]

生杀果报的教化思想，尤其在明中叶以后社会经济富奢、道德急剧变化的环境中，被江南一带士夫阶层以结社形式，像"放生社"、"仁社"等，对社会大众进行系统性的善思传播，如《仁社缘起》所阐明的，一切"莫先于救众生之死，而致之生，凡以禁杀兴仁"的组社宗旨，向世人推广仁善之教化。[5] 并以《生杀果报》专章，向世人举证放生、杀生招致福祸的诸多善恶果报事例，借以激发人之善性、钳制人性之恶。同样，《万善先资集》亦主述杀生与疾病之间的因果关系，绍承释云栖祩宏(1535—1615)所倡行的戒杀放生思想，劝宰官、劝养亲、劝妇女、劝祭祀、劝屠宰业者等，禁止屠杀生灵，免除疾病、短命、厄运之果报。全书四卷，举诸多案例验证杀生、放生之果报。当中述及女性因涉及杀生而罹病者，有"业钱偿报"一案所载，嘉兴一老媪，其子以捕捉螃蟹为生，常用草索缚绑螃蟹，卖出后，将所得买柴米给母亲。一日

---

① 仁孝皇后徐氏，《大明仁孝皇后劝善书》，北京大学图书馆藏明永乐五年内府刻本，收入《四库全书存目丛书》，台南：庄严文化事业有限公司，1995，第120册，页93—481。

② 颜茂猷辑，《迪吉录》，卷八，《女鉴门·放生杀生之门》，页701。

③ 颜茂猷辑，《迪吉录》，卷八，《公鉴四·放生门·杀生门》，页645—662。

④ 颜茂猷辑，《迪吉录》，卷五，《婢仆门·传家婢放鳖解其疫疾》，页552。

⑤ 李长科等辑，《广仁品》，据故宫博物院图书馆藏明崇祯六年刻本，收入《四库全书存目丛书》，台南：庄严文化事业有限公司，1997，第150册，页736。

老媪得病，即将草索纳进肚内，纳毕后，逐节抽出，如是反复纳抽，肠肺间污血一一自口中流出。老媪自说：我因接受儿子杀业钱的奉养，所以得此报应。① 而《劝妇女》中提醒女性因握有家中掌厨之权，"一家生杀，操之者居其大半"。因此真正好生之妇，该以慈祥之心自我规范。② 从妇女的家庭角色来说，算是切中时弊，犹如万历年间杭州铁野岭吴知州公子买了三只鳖，吩咐其妻于隔早烹煮。夜里，其母与妻同时梦鳖乞命，因此命仆放之西湖。③ 可见，妇女确因掌有厨房生杀大权，容易招感杀生放生的善恶果报。

上述因果报应的疾病观，就医理来看，不免让人觉得荒诞无稽，但对于连医药都无法治愈的重症或无法解释的病因，以及莫名的死亡，却可以依此让不满自身遭遇的病患及其家属获得能够使自己释怀的合理解释，从而忏悔己过，以收心灵治疗之效。

五、信佛女居士（优婆夷）的疾病应对

因果报应的社会观念，使得再刚烈顽强、不信鬼神之人，也会在遭逢病变或其他不幸时，转而依托人力所未能及的神佛力量，信奉其指示，走入宗教的生活领域，尝试扭转苦痛的命运。诚如前述，不少明代妇女在面临人生困境时转而皈依佛教，而隆庆年间浙江绍兴王德用妻陶氏便是一例。陶氏平生不信佛，无善行。某日染患重病，恍惚间看到两鬼卒告诉她说："汝阳寿已绝，当堕恶道。须臾地狱现前，陶氏大惧。"就在此时，忽然想起邻近寺僧曾诵"金刚般若波罗蜜"七字，于是尽力诵持，至数千遍，地狱景象瞬间消失，隐约中传出陶善女已往生善处的声音。④

而原本信仰佛教的女居士，也将因病痛而更加笃信不疑，严守优婆夷之行。明初，山东莒州人夏云英，七岁能阅读佛经，谙熟《法华》、《楞严》二经。十三岁，被选为周世子（即后之宪王）宫人，凡藩王国事，多与之裁决。曾劝

---

① 周安士述，《万善先资集》，卷一，《劝养亲者》，页430。

② 周安士述，《万善先资集》，卷一，《劝妇女》，页435。

③ 李长科等辑，《广仁品》，《生杀果报·鳖报》，页769。

④ 彭际清述，《善女人传》，台北：新文丰出版社，1975，卷下，《明代部分》，页6。

王推广德心，勿伤害生类。二十二岁，因病出家为尼，受菩萨戒，习金刚密乘。[①] 出家能够消除业病的认知，的确存在于佛教信仰里，江苏武进县陆卿鹄女，一日病得相当严重，有女尼告诉她出家披缁可以延生，于是答应出家。[②] 还有四川建昌营人欧氏，年十八因眼疾出家，居天仙庙，持斋诵经。[③] 这些都是因病痛而促使她们毅然选择出家生活的故事类型。

除此，以持斋、念佛、拜佛、礼忏等修持方式治疗病痛者，有江苏槜李人黄淑德，因丧夫而长斋奉佛，三十四岁生病，于合掌念佛中逝世。[④] 安徽桐城诸生吴应宾妻方氏，三十丧夫寡居，专修净土。朝夕随侍身旁的一位老妪亦持戒。万历十三年（1585），方氏年五十，微疾，呼老妪相对唱念佛号，朝夕不断，燃香礼佛，坐一榻上，泊然而化。[⑤] 大约同时，山东武塘世家女薛氏，嫁入周家，生子五人，夫丧寡居，于是专心佛教修持，供奉观音大士。万历十五年（1587）五月得疾，医生虽进乳糜，却断绝不食。至九月六日，延僧礼忏，昼夜诵念阿弥陀佛，亦令诸子同唱佛名。如此奉持，至第五日晨起，"长跪佛前，唱然香赞佛偈，及三自皈依，礼三拜，诵佛名一百八声"，正午，坐化往生，祥瑞现前。[⑥] 江西南昌杨选一妻子，客居南京，年三十生子，与夫别居，听夫置妾，从此长斋念佛，历十五年。其年八月，背部长疽（毒疮），痛入骨髓，见一恶鬼持刀逼她，但被大力神驱离而去，病痛顿息。[⑦] 江苏长洲尤锡绶妻子施氏，平日持斋戒。万历三十五年（1607）忽病，隔日更加严重，诸医不知所措。一日傍晚，强起倚閭而望，突然来了一位道姑，从其门前过，向施氏讨茶，施氏延请入内授茶。道姑问施氏：年几何？有无持斋？施氏回答：十三岁持斋，至二十二岁开荤，二十四岁复持斋，过七年又开荤。道姑说：这是魔鬼来扰乱您罢了！若病愈后，当复持斋勿再开荤。施氏愈后果信

---

① 彭际清述，《善女人传》，卷下，《明代部分》，台北：新文丰出版社，1975，页4—5。

② 陈梦雷编、杨家骆类编，《古今图书集成·闺媛典》，卷二五六，《闺节部》，台北：鼎文书局，1977，页2573—2574。

③ 陈梦雷编、杨家骆类编，《古今图书集成·闺媛典》，卷三六九，《闺悟部》，页3609。

④ 彭际清述，《善女人传》，卷下，《明代部分》，页11。

⑤ 周克复纂，《净土晨钟》，卷一〇，《妇女往生》，收入《明嘉兴大藏经》，台北：新文丰出版社，1987，第19册，页371。

⑥ 同上。

⑦ 同上书，页372。

守诺言，未再开荤。[①] 而浙江仁和张后溪继室钟氏，四十岁丧夫，遂长斋，日诵阿弥陀佛名号，历四十余载。泰昌元年(1620)十二月，卧病数日，日饮汤一小杯。明年元旦，口中念佛不断，暮时，吉祥而逝。[②]

另有以梵书准提咒[③]、持诵《金刚经》治病者，浙江湖州唐时从女唐氏，素来长斋，因发愿绣《金刚经》，尚未完成，忽然暴毙，后又苏醒。于是绣《金刚经》一部，历时二年完成。唐氏体质本自羸弱，至是诸病悉除。[④] 而浙江湖州双林镇沈春郊妻费氏，年轻便守寡，持斋四十年，供养三世佛画像及檀香大士，日诵一卷，佛名千声，寒暑不辍。崇祯十一年(1638)，发生大疫疾，女婿张世茂迎费氏至其家同住，只携大士像随行，每日仍日课不断，平安无恙度其余生。[⑤]

至此所举，女性因寡信佛持斋，因病笃行佛教各种修持行为，果然有的因此病愈，有的则安然往生。如是所见，几近千篇一律地描述女性求佛学佛与如何克服苦痛的坚强信念，相较于医案有关妇女疾病的记载，大异其趣。医案着重病因与病情的诊断分析，便于对症下药。如《孙氏医案》辑录丁耀川母亲，年四十四岁，常患胃脘痛，孀居十五年，平日茹素。四十四岁的这一年：

> 七月，触于怒，吐血碗许，不数日平矣。九月又怒，而吐血如前，加腹痛。至次年二月，忽里急后重肛门大疼，小便短涩，出惟点滴，痛不可言。腰与小腹之热如滚汤泡者，日惟仰卧，不能侧，一侧则左髀并腿作痛，两髀原有痛，小便疼，则肛门之痛减；肛门疼，则小便之痛亦减，肛门以疼之故不能坐，遇惊恐则下愈坠而疼。经不行者两月，往常经来时，腰腹必痛，下紫黑血块甚多，今又白带如注。口渴，通宵不寐，不思饮

---

① 彭际清述，《善女人传》，卷下，《明代部分》，页 11—12。故事中的道姑，是修学佛道的女出家众，非道教女冠，从其与施氏之间的对话及修行内容便可理解，页 13—14。

② 彭际清述，《善女人传》，卷下，《明代部分》，页 16—17。

③ 彭际清述，《善女人传》，卷下，《明代部分》，页 17。明代奉持准提信仰者众，多田孝正，《明代のについて(一)》，(《大正大学研究纪要》，第 74 辑，东京：大正大学出版部，1989)，针对明朝准提信仰的内容、刊印流传的版本及诵持功德加以探讨，页 35—62。

④ 周克复纂，《历朝金刚持验记》，卷下，《明唐别驾时侄女》，收入《明嘉兴大藏经》，台北：新文丰出版社，1987，第 19 册，页 298。

⑤ 周克复纂，《历朝金刚持验记》，卷下，《明费氏》，页 298。

食,多怒,面与手足发虚,喉中梗,梗有痰,肌肉半消。[①]

丁耀川母亲由于饮食失调,食欲不佳,情绪不稳,好怒,引起失眠及消化与排泄系统的种种病痛。严老夫人,年近六十,孀居十余年,因孀居而食长素,“近鼻塞,大便泻,胸鬲不畅”。[②] 明冯梦祯(1548—1595)的《周母薛氏往生净土传》,记述薛氏二十八岁丧夫,供奉观音大士,平日好诵《法华》、《华严》、《金刚般若》等经,及行“慈悲忏法”,晚岁益加精进,每日五百言,掩关而居。持长斋十五年,万历十五年(1587)五月,患“病胃膈胀,诸子请弛关,延医医之,谓血枯”。[③] 薛氏之疾乃因长期过着斋素、诵经、压抑性的禁欲生活,肝火盛,导致严重的胃膈胀与贫血。

医案清楚就女居士的持斋诵经等修行生活、心情对其病情的影响提出解释,然而佛教女性传记对于女居士何以患病,患什么病,语多含混,将病愈完全解释为佛教信仰行为的善行结果,医疗在此显得微不足道,在在彰显因信得救的佛菩萨感验能力。而这类经验故事的一再被积累与透过文字宣传,势必成为社会道德意识的一环,也因此,使得另类因果感应的治疗途径可以获得社会大众的信赖,继续发挥它该有的疗效。

六、女尼的疾病医治

至于出家女尼的疾病问题与就医情形,医案所举者仅数例而已。据载,气虚、贫血、体质湿寒,是女尼常见的好发之疾,究其因,不外乎过着念佛、诵经、清苦茹素的修行生活。而上述在家女居士的修持生活与女尼近似,疾病方面自有其共通之处。[④]

女尼的疾病问题难于医案中有进一步的查证,即便查之于《续比丘尼传》载录的明代十五位比丘尼,有关她们的疾病治疗经验,甚乏记述。若有,亦是只字片语,语焉不详,举例观之即可察明此情。明山东莒州某庵尼

① 孙一奎辑,《孙氏医案》,卷一,页40。

② 孙一奎辑,《孙氏医案》,卷二,页58。

③ 周永年,《吴都法乘》,卷二五,冯梦祯,《周母薛氏往生净土传》,收入《中国佛寺史志汇刊》,第3辑第25册,页3243。

④ 尼僧罹病案例之相关探讨,可参考拙论,《明代佛教医学与僧尼疾病》。

悟莲,二十二岁时因病出家为尼,悟莲尼便是前面所见夏云英女居士,至于染患何病,别无相关记述。[①] 而杭州孝义庵尼祩锦,原是云栖祩宏法师出家前的续弦,四十七岁出家为尼,住守孝义庵,万历四十二年(1614)得疾,垂危中强起正坐念佛而逝。[②] 同是孝义庵尼广觉,二十八岁出家,精持梵行,然体质素弱,刻心苦穷,劳倦过度,偶发疾病,久病不愈,故摒除医药治疗,唯待往生,后禅坐两昼夜,微声念佛,于万历三十九年(1611)泊然而逝,年仅三十二。[③] 江苏常州楞伽庵尼慧贞,出自宦族之家,自小送入楞伽庵,朝夕持诵《金刚经》,受到同庵尼僧败德之行的波及,时逢尼慧贞患眼疾,因愤恚两眼俱盲,如是三年,诵经如故。一夜梦金刚神对她说:您的行为并没有损德之处,应当还您视力。结果隔早一起两目可以睁开恢复视觉。如此说来,慧贞女尼突然失明的真正原因,还不在于她原本罹患的眼疾和愤怒的心情,而是被误解败坏德行所致,后因朝夕不断地持诵《金刚经》三年,终于化解金刚神对她的误会,还给她原有的光明视力。

可见感应故事所欲彰显的是信仰者的坚定信念,纵使处在充满荆棘的人生境遇,对自己所信仰的佛教依然不迟疑,完全的信心,才能感动神佛菩萨的回应,化解生命的危机。[④] 像广州总持庵尼成慈,是个体弱多病的人,但严持戒行、素好坐禅,因此精神过人。[⑤]

女尼在患病与就诊之间,从传记叙述来看,似乎没有什么直接的连带关系,前述医书曾就阴阳理论,分析女尼生病的心情因素,然传记为了美化善女人的善性美德,对于足堪后世典范的女尼或女居士的情绪性表现,极少涉及。医书析论女尼与寡居妇女一样容易因抑郁发生生理障碍,此说不无道理。女尼因宗教戒律的要求,坚守禁欲主义的独身生活,戒律精严者,多半禁足于佛门内保守而封闭的空间,加上身份的特殊,容易成为社会观察、指正的目标而累积压力,故时有愤、怒等不稳定的情绪导致疾病的产生,亦是

---

① 释振华编述,《续比丘尼传》,《七六、明莒州某庵尼悟莲传》,收入宝唱、震华编述,中华五眼协会编辑,《比丘尼传》,台北:大千出版社,2005,页184。

② 释振华编述,《续比丘尼传》,《七八、明杭州孝义庵尼祩锦传》,页186—187。

③ 释振华编述,《续比丘尼传》,《七九、明杭州孝义庵尼广觉传》,页188—189。

④ 释振华编述,《续比丘尼传》,《八四、明常州楞伽庵尼慧贞传》,页194。

⑤ 释振华编述,《续比丘尼传》,《八五、明广州总持庵尼成慈传》,页196。

自然现象。不过相关的文献极为有限,很难有进一步的讨论。[①]

据女尼传记显示,对于疾病,她们显得漠不关心,既不就医,又无视疾病的存在。事实是否如此?值得深究。自患病到病愈,或患病到病亡的过程里,女尼难道都没有接受过医药的治疗?若就医案载录的几则相关事例,可见女尼还是会接受一般医药诊疗的事实,只是就诊的记录比例与一般妇女相较,明显稀少。或许这正显示佛教在疾病与医疗观点上的特殊性:首先可察者,诚如前述,佛门医药可以提供佛门人士就医的资源,故女尼就诊于佛门外的医者相对减少,像萧山某庵尼无为本身拥有高明的医术,以医行遍各地,疗效神奇,赢得患者的信赖。[②] 尼医无为被神医化,不无过度标榜之疑,却可因此加强信徒对僧尼的信心。而尼医对一般妇人而言,不失为就诊的理想对象,对同是佛门的女尼来说,更能提供她们就诊上的最大方便与安心。

其次,佛教医学的存在,足以说明佛门对于众生疾病的关怀,而严守佛教修持的女尼,乃至某些女居士之所以消极面对自己的疾病,应与佛教讲求心灵的根本治疗有关。[③] 女尼、女居士的修持生活,似乎成为她们生病时的极大依靠。纵使当今的佛门,依然抱持着"带三分病好修行"的观念,视疾病为业障,带业随身修行,以淬励自我心志,而往往疏忽病痛的医疗,导致慢性病的产生。或许孱弱的身躯,就佛家而言,正代表修行的精进与戒律的严谨。

七、结　论

明代妇女的害病,与其家庭的生活环境、角色扮演、劳务担任及个人的

---

① 笔者于2006年10月20日,曾与台湾嘉义香光尼佛学院的尼学僧,就女尼心理疾病产生的原因进行讨论,根据尼学僧的分析,整理出四点,可作相关问题的参考。一、身份转换的焦虑:从在家到出家言行举止分寸拿捏的困难,失衡的言行表现可能引发意想不到的责难,而造成心理上的压力。二、团体生活缺少个人隐私空间:众人共住、空间的开放与隐私的丧失,导致身心难以放松自如。三、修行心切:急于成道,执著境界,造成身心的双重负荷。四、权威教育:寺院重视辈分伦理,辈分轻者,不易抒发自我感受,唯有压抑一途,积累内心不满。

② 释振华编述,《续比丘尼传》(收入宝唱、震华编述,中华五眼协会编辑,《比丘尼传》,台北:大千出版社,2005),《七七、明萧山某庵尼无为传》,记载尼无为,年二十,出家,专修净土。三十岁游方参学,所到之处,有病痛者,给予煎汤,服之即愈。嘉靖年间,宫中时疫流行,无为女尼的医术风闻于朝廷,召请入内,其疗效屡屡应验。页185。

③ 相关论述可参见前揭拙论,《明代佛教医学与僧尼疾病》一文。

性情、脾气均有莫大的关系。然不分贫富贵贱、不分僧俗，病根源于郁、怒者多。疾病是生活的一部分，从源于情绪的诸多妇女病案，可以窥察女性普遍承受社会道德规范及受限于生活空间的种种压力。传统儒家社会所教养出的女性，多数在意家庭及社会对她的看法，以及自我的种种行为要求。同样，男性亦不免有其社会压力，只是两性承载的责任不一，女性发泄的管道亦较男性少。生病，反倒是女性发泄情绪的一道窗口，但毕竟这是无可奈何的结果，不是正常的抒发路径。

在妇女治病的管道方面，据前文显示，相当多元。有的接受社会所认可的正统医者之诊疗；有的依着亲友女眷们所介绍口碑较佳之妇科专门医者的治疗；有的则就近方便采用民间土方；有的听信社会所谓不入流的庸医或三姑六婆所开授之秘方或贩售之药物；有的借由祝祷或符咒的灵力治疗；有的接受佛家因果报应的罹病治病观点，从事行善止恶之行。

然而在治病的态度上，据医案显示，不分贫富贵贱，大半患病妇女都不是在第一时间内主动就诊，总到病重难治的情况下，才勉强愿意接受治疗。起初多不以为意，或只图方便，靠着偏方或祝祷，有的却因此延误病情，或采取不予理会的回避态度。可见个中是否方便、安全、有无疗效与经济负担均是妇女就医的重要考量。

整体而言，在医疗资源上，富、贵家庭的妇女，所受到的医疗照顾远远超过贫、民之妇。所以贫病妇人，最能依靠的就是秘方、神鬼祝祷或是佛门的医疗救济。而罹患棘手或不治之疾的富妇、贵妇，亦不排除秘方或宗教祝祷的医疗途经，甚至有因病信仰佛教或出家为尼者，相信果报的感应，依此合理解释自己罹患病痛的因果，让积郁不满的心获得释怀，转而愿意接受、面对，并积极透过持斋、念佛、礼佛、礼忏、持咒诵经的修持信念，转化病情，取得不药而愈的灵疗效果。如是病痛中的佛教依赖，往往可以转移女性焦虑、忧伤、埋怨、愤怒的负面心情，借着礼拜、祈愿的宗教行为，向神佛菩萨倾诉内心之苦，减缓情绪的副作用，可说这是诸多女尼及奉佛的在家女性对疾病的另类医疗。